

Guide ai filosofi

NIETZSCHE

Etica, Politica, Filologia, Musica,
Teoria dell'interpretazione, Ontologia

a cura di Maurizio Ferraris



Editori Laterza

© 1999, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 1999

a cura di Maurizio Ferraris

Guida a Nietzsche

**Etica, Politica, Filologia, Musica, Teoria dell'interpretazione,
Ontologia**

Alessandro Arbo, Maurizio Ferraris,
Tonino Griffero, Pietro Kobau, Gherardo Ugolini

Editori Laterza

Prefazione

Una monografia che, nei limiti dello spazio concesso dall'editore e delle competenze possedute dagli autori, voglia rendere conto di *tutto* Nietzsche si confronta con due sindromi principali.

La prima è cronica, e come tale non può essere curata, ma soltanto alleviata. Che Nietzsche sia un classico della filosofia (espressione che significa molte cose) non c'è dubbio, e la filosofia non è un orto conchiuso, risultando sempre ospitale nei confronti di *outsider*. Ma una qualche perplessità circa l'identità disciplinare del suo lavoro deve sussistere anche presso gli esegeti meglio disposti, se si sono scritti tanti lavori su Nietzsche come filosofo o su Nietzsche e la filosofia, da Vaihinger a Heidegger, da Deleuze a Danto, da Fischer a Volker, mentre apparirebbe incongruo o superfluo consacrare studi analoghi a Platone o a Cartesio: è il segno di una appartenenza problematica o precaria, sempre prossima a trasferirsi nella letteratura, nella religione e nell'ideologia, e per la quale si deve rivendicare il carattere malgrado tutto sistematico, o filosofico in senso eminente, o, di nuovo, filosofico proprio in quanto avrebbe rotto i ponti con duemila anni di filosofia. Si tratta dunque di esporre la filosofia di Nietzsche senza prendere per buono ciò che egli dice di sé e del suo rapporto con la tradizione, della sua grandezza e dei suoi dolori, cercando di privilegiare le tesi rispetto allo stile che, in quanto tale, non si impara e non si insegna, e dunque è del tutto fuori luogo in un manuale destinato essenzialmente all'uso universitario.

La seconda sindrome è, per così dire, acuta e contingente. Ormai da trent'anni il lettore italiano di Nietzsche, che in questo senso si trova in una posizione lievemente diversa dai suoi colleghi tedeschi, francesi o anglo-americani, non vede più un suo libro, *La volontà di potenza*, e ne trova molti altri, gli appunti e i frammenti postumi.

Questo non comporta *direttamente* una trasformazione delle prospettive, se si considera che a tutt'oggi l'immagine più popolare di Nietzsche è quella presentata da Heidegger, negli anni Trenta, e sui testi dell'Archivio Nietzsche su cui si sono ciclicamente scatenate delle tempeste. La situazione non ha, di per sé, nulla di sorprendente. I postumi, come tali, non parlano, o, se lo fanno, non apportano idee nuove, essendo tutti abbozzi preparatori di opere edite, che non la sorella, ma Nietzsche aveva generalmente cura di nascondere nei testi a stampa. Se dicono qualcosa, è dunque non sulla dottrina di

Nietzsche (né meno che mai sulla sua correttezza politica), bensì sulle sue fonti e insomma sulla sua biblioteca. Proprio un lavoro sulle fonti, avviato dall'Archivio Nietzsche (Max Oehler, Karl Schlechta), ma interrotto dalla guerra, e sviluppato sistematicamente solo nell'ultimo ventennio, da Mazzino Montinari come dai suoi discepoli e dall'ambiente delle «Nietzsche-Studien» sorto intorno alla edizione Colli-Montinari, può fornire un nuovo Nietzsche; ossia un Nietzsche in dialogo piuttosto con Lange che con Aristotele, con Kuno Fischer e Afrikan Spir piuttosto che con Kant. Non dunque l'uomo-dinamite disposto a spaccare in due la storia umana, ma un pensatore molto in sintonia con l'epoca, cui una prosa spesso brillante, un destino sciagurato e una sorella intraprendente assicurarono una grande risonanza. Si tratta dunque di rendere conto, insieme, dei temi consacrati dall'uso (se non altro perché sbagliando si impara, o altri imparano), e dalle diverse immagini procurate dalla ricerca più recente, giacché non c'è dubbio che sia in filosofia sia in filologia c'è progresso, e questo è il solo motivo per scrivere un altro libro su un autore cui sono state dedicate tantissime monografie, spesso eccellenti.

Il primo e il secondo capitolo rispettano più fedelmente il canone, e consegnano il Nietzsche della tradizione, cercando di conseguire un *primo* obiettivo, quello di dare al lettore un criterio per orientarsi in una immagine ricevuta e consolidata, che non è necessariamente falsa, ma che è comunque ormai storica. Nel farlo, tuttavia, abbiamo cercato di apportare le correzioni che ci sono parse necessarie. In particolare, il capitolo sulla vita, le opere e la fortuna cerca di rivedere la consuetudine storiografica che vuole un Nietzsche realmente compreso solo negli anni Trenta, dopo molte letture parziali e inadeguate, e, piuttosto curiosamente, compreso in particolare negli stessi anni e nello stesso paese, la Germania, in cui avrebbe avuto luogo la sua massima falsificazione, ossia l'uso strumentale da parte dei nazisti. Il capitolo sull'etica e la politica si confronta necessariamente con questo problema. La domanda che ci siamo posti è: se Nietzsche appare a tutti gli effetti un dubbio consigliere pratico, in cosa consiste l'attrazione che ha esercitato sul nostro secolo? Proprio la presenza di un culto nietzscheano ci fornisce la via giusta per comprendere come la sede propria in cui collocare le altrimenti problematiche indicazioni morali di Nietzsche sia quella di una neo-religione, nata del resto in un'epoca che ha visto la fioritura di numerosi movimenti affini, non sempre così facilmente discernibili dalle filosofie, e caratterizzati (come è fatale in una cultura ebraico-cristiana) da una marcata propensione per l'avvenire.

La nostra monografia si è poi proposta un *secondo* scopo, che risponde piuttosto ai problemi della pertinenza disciplinare. Nietzsche

è stato molte cose che eccedono la definizione corrente del filosofo, e soprattutto non è stato un filosofo di professione. Il terzo capitolo si propone allora di esaminare, nella sede propria, il significato e il valore dei suoi contributi filologici; dei contributi, cioè, alla disciplina che occupò Nietzsche per un quindicennio, dalla immatricolazione a Bonn sino alle dimissioni dalla cattedra di Basilea. Qui si è cercato di far valere il meno possibile la lettura strumentale che guardi alla filologia come propedeutica a ciò che in seguito Nietzsche sarebbe divenuto, anche perché non è detto che se la *Nascita della tragedia* non fosse stata un fiasco accademico, e la vista declinante non gli avesse ostacolato il lavoro di filologo, avrebbe realmente abbandonato la professione. Il quarto capitolo, dedicato alla musica, tenta di svolgere un lavoro parallelo per quanto attiene all'altra vocazione interrotta, quella di musicista, che certo Nietzsche amò piuttosto che esserne riamato, ma che costituisce insieme uno sguardo sui suoi gusti e le sue competenze, e procura una base per comprendere sia le ragioni dell'accordo e poi del dissidio con Wagner, sia il significato di quel

lo che per lui resta (molto più che la letteratura, per non parlare della pittura o di altre arti) il campo e il metro proprio in cui si manifestano con maggiore determinatezza i giudizi di Nietzsche su arte e artisti, ossia quella che, in fondo impropriamente, si chiama l'«estetica» di Nietzsche.

Con il quinto e il sesto capitolo, il nostro lavoro ha cercato di affrontare un *terzo* livello, quello dell'esame critico e dell'approfondimento sistematico. In fondo, la filosofia di Nietzsche ha sempre avuto bisogno di tutori, ossia di filosofi di professione capaci di riordinarla. Ma in cosa consiste propriamente questa dottrina? Il capitolo quinto affronta un campo in cui Nietzsche sembra aver dato un contributo decisivo (la visione della conoscenza come interpretazione, come prospettiva, come valutazione) ma che, a voler stringere, si rivela profondamente contraddittorio; è bene che queste contraddizioni siano chiare, anche a costo di considerare i sentieri interrotti segni non di grandezza, ma piuttosto di idee non pensate a fondo. Il sesto capitolo, poi, cerca di mettere a frutto ciò che ha caratterizzato sia talune prime letture di Nietzsche particolarmente avvertite, sia i risultati dell'ultimo quarto di secolo di ricerche, e che viceversa sono state messe generalmente in ombra in quella che spesso appare come l'epoca d'oro della ricerca nietzscheana, tra gli anni Trenta di Heidegger e gli anni Sessanta di Deleuze. Il pregiudizio maggiore che si è cercato di confutare è l'idea che Nietzsche fosse un critico della scienza e un avversario del positivismo. In fondo, già all'epoca dell'insegnamento basileese, e poi sistematicamente dopo il pensionamento, Nietzsche lesse anzitutto di scienza, e la sua ricerca (quando per l'appunto si prescinda dal romanzo nietzscheano) appare

per moltissimi versi quella di un positivista postkantiano, attento a giustificare l'eterno ritorno con la termodinamica, e la volontà di potenza con la biologia.

Infine, c'è la letteratura primaria e secondaria su Nietzsche. Anche qui, i problemi sono un po' più speciali che per altri autori. Non tanto per la letteratura secondaria, grande per Nietzsche come per Aristotele, Hegel, Wittgenstein o Heidegger (sebbene più varia e discontinua), quanto piuttosto per la questione dei testi. Qui, a farla breve, il nostro scopo è stato semplicemente di dimostrare che ciò che tanto aporematicamente si chiama «falsificazione» non tocca in alcun punto decisivo il corpus dottrinario di Nietzsche. Nietzsche è quello che è, e bisogna saperlo, senza invocare abusi che comunque su altri autori sarebbero stati più difficili.

Ringrazio calorosamente, anche a nome degli altri autori del volume, Tiziana Andina, che ha collaborato alle ricerche bibliografiche e alla preparazione del testo per la stampa, e ha curato la redazione dell'Indice dei nomi.

Avvertenza

Si fornisce qui l'elenco delle sigle delle opere di Nietzsche impiegate nel volume; salvo indicazione differente, esse sono citate dalla traduzione italiana a cura di Colli e Montinari (= Op).

AC *L'anticristo*

Appunti filosofici = *Appunti filosofici 1867-69*, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993 DW *La visione dionisiaca del mondo*

EH *Ecce homo*

Ep *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976 ss.

Frammenti postumi (individuati per periodo, indi per gruppo di frammenti e numero del frammento in Op/KGW)

FW *La gaia scienza*

GD *Il crepuscolo degli idoli*

GdM *Genealogia della morale*

GdT *La nascita della tragedia*

GMD *Il dramma musicale greco*

Il libro del filosofo = *Il libro del filosofo*, tr. it. di M. Beer, nota introduttiva di M. Ciampa, con quattro saggi su Nietzsche di M. Cacciali, F. Masini, S. Moravia e G. Vattimo, Savelli, Roma 1978 JGB *Al di là del bene e del male* M *Aurora*

MA *Umano troppo umano*

ML *La mia vita*, tr. it. a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1977

NW *Nietzsche contra Wagner*

Omero e la filologia classica = *Omero e la filologia classica*, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993 Op *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss.

PTZ *La filosofia nell'età tragica dei Greci*

Sull'avvenire = *Sull'avvenire delle nostre scuole* (da PTZ, in Op III, t. II)

UB (I, II, III, IV) *Considerazioni inattuali*

UeWL *Sulla verità e la menzogna in senso extramurale*

VM *Opinioni e sentenze diverse*

WA *Il caso Wagner*

WS *Il viandante e la sua ombra*

WzM *La volontà di potenza* (nuova ed. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992); il numero della prima colonna si riferisce a questa ed., mentre i numeri tra parentesi quadre indicano sezione, gruppo di frammenti e numero del frammento in KGW

Z *Così parlò Zarathustra*

Le edizioni originali delle opere di Nietzsche sono designate con le seguenti sigle:

GOA «Großoktavausgabe» = *F. Nietzsche. Werke*, a cura di E. Holzer, E. Horneffer, A. Homeffer, P. Gast, E. Förster-Nietzsche, O. Weiss, O. Crusius, W. Nestle, I-XIX, Naumann/Kröner, Leipzig 1894-1913 «Kleinoktavausgabe» = *Werke*, I-XVI, Naumann, Leipzig 1899-(Kröner, Leipzig 1910-)-1912

«Taschenausgabe» = *Werke. Taschenausgabe*, I-XI, Leipzig 1906 (I-X Naumann, XI Kröner s.a. [1912])

HKG *Werke und Briefe, Historisch-kritische-Gesamtausgabe*, a cura di H.J. Mette, K. Schlechta e C. Koch, 5 + 4 voll., Beck, München 1933-42

KGB *Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1975 ss.

KGW *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss.

KSAB «Kritische Studienausgabe. Briefe» = *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, dtv-De Gruyter, München-Berlin-New York 1986

KSAW «Kritische Studienausgabe. Werke» = *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, dtv-De Gruyter, München-Berlin-New York 1980

MusA «Musarionausgabe» = *F. Nietzsche. Gesammelte Werke*, a cura di R. Oehler, M. Oehler, F.Chr. Würzbach, I-XXIII, Musarion, München 1920-29

Capitolo primo

Vita, opere, fortuna

1. Da Röcken a Tonno

Tranne che per il breve periodo di Bonn, la vita di colui che sarebbe apparso come il viaggiatore per eccellenza trascorre a lungo in un comprensorio esiguo. Nato il 15 ottobre 1844, a Röcken, presso Lipsia, Friedrich Wilhelm è figlio di Karl Ludwig Nietzsche, pastore protestante e figlio di pastori, e di Franziska Oehler, di analoga estrazione sociale; il padre era precettore alla corte ducale, e Nietzsche elaborò la leggenda, infondata (Janz 1978-79, I: 14 ss.), secondo cui la famiglia aveva origini nell'aristocrazia polacca. È già nello stile della famiglia una certa smania per l'aristocrazia, che esploderà nelle dichiarazioni esaltate di *Ecce homo* ma è palese così in Nietzsche come nella sorella Elisabeth (e Therese e Alexandra), nata il 10 luglio 1846 e battezzata, come Nietzsche (Friedrich Wilhelm), coi nomi dei dinasti. A questa prima costante si aggiunge presto un secondo elemento che risulterà decisivo per le fantasie di Nietzsche, guidate dall'idea dell'ereditarietà in cui affiorano gli echi del dibattito sul darwinismo: il 30 luglio 1849 muore il padre. La diagnosi è di «rammollimento cerebrale» («encefalomalachia», nella cartella clinica di Jena relativa alla anamnesi familiare), che si era manifestato con mal di testa e vomito (l'autopsia rivelerà che un quarto del cervello era caduto in necrosi). Il 4 gennaio 1850, a meno di due anni, muore il fratello minore Ludwig Joseph. In un frammento autobiografico del 1863, Nietzsche scrive che la morte del padre fu il primo evento che colpì la sua coscienza. Klossowski ha messo in relazione la nozione della morte di Dio con il lutto giovanile, valorizzando complessivamente (1969: 255 ss.) un'anamnesi familiare, che risale a un frammento del 1858, nel quale Nietzsche scrive di aver sognato il padre morto che, alla vigilia del decesso di Joseph, usciva dalla tomba e lo prendeva con sé. Da numerose testimonianze degli amici, così come nella biografia scritta dalla sorella, risulta che la crisi che lo

colse intorno al trentaseiesimo anno di età, concludendosi con le dimissioni da Basilea, era legata a un'identificazione con il padre (le date coincidono). L'ipotesi è affacciata esplicitamente in *Ecce homo* (EH: 271), dove Nietzsche scrive di essere già morto come suo padre, e di vivere e invecchiare come sua madre. Con quest'ultima ebbe rapporti tormentosi, e ancor più con la sorella. Fu però soprattutto quest'ultima a millantare una intimità anche intellettuale col fratello, censurando (per esempio) il passo di *Ecce homo* (EH: 275) in cui questi scrive che sua madre e sua sorella costituivano la più forte obiezione contro l'eterno ritorno. Ma è altrettanto palese, nella duplicità tra l'eredità paterna e quella materna (Derrida 1984), il tema del doppio: in *Ecce homo* scrive per l'appunto «io sono il mio doppio»; e in una fantasia del 1862: «mi conosco a fondo, mi manca solo di trovare la testa del mio sosia, per sezionarne il cervello o la mia stessa testa di fanciullo dai riccioli d'oro».

Dopo la morte di Joseph, la famiglia si trasferisce poco distante, a Naumburg, dove Franziska ha i suoi parenti, quegli Oehler che avranno un ruolo centrale nella storia dell'Archivio e persino (nelle persone di Richard e di Max Oehler) nelle interpretazioni di Nietzsche. È a Naumburg, in seguito detestata, che Nietzsche stringe le prime amicizie, Wilhelm Pinder e Gustav Krug. Sotto il profilo culturale, secondo una testimonianza autobiografica (ML: 80), i primi interessi vanno alle cose militari e al teatro, poi alla poesia, alla musica sacra e alla pittura, indi alla letteratura, ma anche a discipline scientifiche come la geologia, l'astronomia e la filologia (almeno in nuce: mitologia e lingua tedesca). Nel 1855 entra al ginnasio, dove incontra inizialmente delle difficoltà col greco, risolte però al punto che nell'ottobre 1858, grazie a una borsa di studio della città di Naumburg, viene ammesso nella prestigiosa scuola di Pforta, a pochi chilometri da Naumburg, e che è destinata alla formazione di funzionari con lo spirito di un seminario secolarizzato. L'educazione è ineccepibile sotto il profilo umanistico, lacunosa sotto quello scientifico, e Nietzsche se ne dorrà - cercando di porvi rimedio - per tutta la vita; la disciplina, come risulta dagli scritti autobiografici, è dura. Qui stringe le prime amicizie durature, Paul Deussen e Carl von Gersdorff; verosimilmente, risale al 1862 il primo incontro con la musica di Wagner, attraverso una partitura per pianoforte del *Tristano e Isotta*: ma, sempre secondo le testimonianze autobiografiche, è alla fine del periodo di Pforta che risale la rinuncia alla musica come vocazione professionale, a vantaggio della filologia.

Nel settembre 1864 conclude gli studi a Pforta, e lo scritto di congedo, redatto durante l'estate, verte su Teognide, autore importante per la formazione dei suoi ideali aristocratici (gli influssi, come vedremo, si faranno sentire ancora nella *Genealogia della*

morale). Nell'autunno, si immatricola a Bonn come studente di teologia, dietro a chiare pressioni familiari che urtano con una fede ormai vacillante; però Nietzsche non ha rinunciato ai progetti filologici: segue le lezioni dell'eminente filologo Friedrich Ritschl, e quando questi, nel 1865, lascia Bonn per Lipsia, lo segue «come un fuggiasco», immatricolandosi, questa volta, in filologia. Sono di questo periodo alcune letture filosoficamente decisive, *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer (1865, appena giunto a Lipsia), la *Storia del materialismo* di Lange (agosto 1866), la monografia di Kuno Fischer su Kant. Prosegue intanto l'apprendistato scientifico. Nietzsche tiene conferenze in un circolo filologico studentesco e, su invito di Ritschl, inizia la collaborazione con il «Rheinisches Museum»; data dall'ottobre 1866 l'inizio degli studi su Diogene Laerzio. Nel 1867 *Per la storia della silloge teognidea* è pubblicato sul «Rheinisches Museum» e, in questo periodo, si lega d'amicizia con Erwin Rohde (trascorrerà con lui le vacanze estive); Rohde è il futuro autore di *Psyche*, l'amico fedele, che Cosima Wagner considerava più intelligente di Nietzsche.

Arruolato nel reggimento di artiglieria di stanza a Naumburg (farà spesso allusione al suo servizio come artigliere e si esalterà quando un giornalista svizzero scriverà che i suoi libri sono dinamite), stende, nell'aprile 1868, l'abbozzo «Sulla teleologia ovvero Sul concetto di organico da Kant in poi» (HKG III: 371-94; MusA I: 406-28); lo studio (pensato inizialmente come tesi di dottorato) nasce per l'appunto sotto la suggestione di Kuno Fischer, di Schopenhauer e di Lange e, più remotamente, di Goethe. Qui si disegna una ipotesi destinata a rimanere costante, e che sfocerà nella dottrina dell'eterno ritorno: ogni forma di teleologia nasconde una teologia e un moralismo, ed è una mistificazione antropomorfa del reale, che come tale è fine a se stesso, appunto al modo degli organismi.

Congedato dall'esercito in ottobre, toma a Lipsia, dove, a novembre, a casa dell'orientalista Brockhaus, incontra per la prima volta Wagner. Gli scritti filologici gli valgono, in forma irrituale e grazie all'appoggio di Ritschl (che per questo sarà criticato), la chiamata a Basilea. La relativa eccezionalità della situazione (ma l'università di Basilea aveva la consuetudine di chiamare giovani docenti) finirà per indurre uno scompenso in Nietzsche, che a venticinque anni non ha più immediati motivi di lavoro scientifico. La nomina è formalizzata nel gennaio 1869, e comprende l'obbligo di insegnare anche nell'ultima classe del liceo (che è l'ambito da cui trarrà maggiore soddisfazione); il 18 marzo appare *De Laertii Diogenis fontibus* nel «Rheinisches Museum», mentre il 28 maggio tiene la prolusione su Omero e la filologia classica. Nietzsche cerca un connubio non solo tra filologia e filosofia (la prolusione si chiude con un appello alla filosofia, attraverso l'inversione di un detto di Seneca:

«philosophia facta est quae philologia fuit»), ma tra filosofia e scienza, giacché (d'accordo con le opinioni prevalenti all'epoca) l'elemento del linguaggio fa della filologia anche una scienza naturale. Stabilitosi a Basilea, prende la cittadinanza svizzera, e a maggio compie la prima di molte visite a Wagner e a sua moglie Cosima a Tribschen, sul lago di Lucerna.

Sono importanti anche altre frequentazioni dell'epoca basileese. Anzitutto, lo storico della Chiesa Franz Overbeck (1837-1905); poi, Jacob Burckhardt, all'origine degli interessi di Nietzsche per la civiltà del Rinascimento in Italia. Pressoché inesistenti le relazioni con Bachofen, di cui tuttavia Nietzsche legge, nel 1871, il saggio sulla *Simbolica funeraria degli antichi* (1859). Anche più importante per la formazione di Nietzsche è la lettura di opere scientifiche, cui accede grazie alla biblioteca universitaria, e la frequentazione di scienziati colleghi di facoltà, tra cui spicca in particolare il naturalista L. Rütimeyer, allievo di Carl-Emst von Baer, lettore e critico di Darwin (ancora all'epoca della *Gaia scienza*, nel quaderno dell'agosto 1881 dove sono contenute le riflessioni intorno all'eterno ritorno, Nietzsche tesserà l'elogio dell'antico collega di Basilea). Tra gli allievi, due rivestiranno un ruolo di primaria importanza nel seguito della vita e dell'opera. Il primo è Heinrich Köselitz, cui Nietzsche dà lo pseudonimo di Peter Gast, e che lo aiuterà nella preparazione di tutti i manoscritti (con un intervento non puramente servile, Love 1981: 179-96), rivestendo poi un ruolo prioritario nella gestione dei postumi. Il secondo, conosciuto nel 1873, è Paul Rée, che viceversa eserciterà sino al 1882 un dominio spirituale su Nietzsche, influenzandolo con i suoi studi sulle origini dei sentimenti morali, e sarà il suo rivale, vincente, nella vicenda di Lou Salomé (che per l'appunto decreterà la rottura tra i due).

All'inizio del 1870, Nietzsche tiene a Basilea le conferenze che stanno alla base della *Nascita della tragedia: Il dramma musicale greco* (18 gennaio) e *Socrate e la tragedia* (1° febbraio); una prima elaborazione organica avrà luogo nell'agosto del 1870, con il titolo *La visione dionisiaca del mondo*. Il 9 aprile Nietzsche riceve l'ordinariato. Dal 23 agosto al 7 settembre, non potendo arruolarsi nella guerra franco-prussiana (è diventato cittadino svizzero), presta servizio come infermiere nella zona di operazioni; ammalatosi di difterite, trascorre la convalescenza nella casa materna di Naumburg. Ivi attende allo scritto sulla tragedia; nelle stesure preparatorie, oltre al titolo *La visione dionisiaca del mondo* abbiamo anche quello, più prossimo a quello poi prevalso, *La nascita (origine) del pensiero tragico*. La stesura definitiva dell'opera, col titolo *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, risale all'autunno 1871, e la pubblicazione ai primi del 1872. Già il 31 dicembre, però, Ritschl aveva annotato nel suo diario:

«Libro di Nietzsche Nascita della tragedia (= stravaganza geniale)». Gli dispiace in particolare (come scriverà all'ex allievo) la pretesa di giudicare un fenomeno storico, e di definire (filosoficamente) l'estinguersi della tragedia come un suicidio. Nel maggio del 1872 esce il *pamphlet* di Wilamowitz sulla *Nascita della tragedia*, e non è il solo dispiacere, perché in giugno Hans von Bülow stronca privatamente le sue composizioni musicali, definendole uno «stupro di Euterpe». Difeso - per la questione della tragedia - da Wagner e da Rohde, e nuovamente attaccato da Wilamowitz, il 7 novembre scrive a Malwida von Meysenbug di essere riuscito a diventare «il filologo più scandaloso del giorno» (nello *Zarathustra*, «Dei dotti», leggiamo: «io sono uscito dalla casa dei dotti: e per giunta ho sbattuto la porta alle mie spalle»).

Prima dell'esplosione della polemica, ripetendo l'esperienza del 1870, nel 1872, aveva tenuto cinque conferenze sotto il titolo *Sull'avvenire delle nostre scuole* (16 gennaio, 6 e 27 febbraio, 5 e 23 marzo), mentre nel dicembre di quell'anno aveva redatto le *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*. Nelle successive *Considerazioni inattuali* il raggio della *Kulturkritik* si estende, esorbitando dall'ambito della cultura classica e del suo insegnamento (ancora un'opera del marzo 1873 rimasta incompiuta, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, si avvale del modello greco come metro per la critica della cultura «alessandrina»), e puntando ormai, come sarà nel seguito, sull'attualità, anche sotto l'influsso ormai predominante di Rée. Di «Considerazioni», Nietzsche ne aveva progettate dodici, ma ne realizzò quattro: *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore* (agosto 1873); *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (febbraio 1874); *Schopenhauer come educatore* (ottobre 1874); *Richard Wagner a Bayreuth* (luglio 1876); le ultime due furono presto tradotte in francese dalla madre di un allievo basileese. Il filo gnoseologico avviato con lo studio sulla teleologia prosegue, ma in forma occulta (*Sulla verità e la menzogna in senso extramorale*, composta nel giugno 1873, e // *libro del filosofo*, che restano allo stato di abbozzo, così come la *Teoria degli atomi temporali*, scritta a fine marzo), dove prevalgono i motivi di una critica della conoscenza fortemente debitrice di Lange e del neokantismo positivistico, che culminerà nelle riflessioni degli anni Ottanta.

Per quanto prosegue in parte il lavoro filologico (studi su Democrito nel 1874), Nietzsche è malato, e ossessionato-dall'ombra paterna. Nel maggio 1873 si accentuano i disturbi agli occhi, con un crescendo che culminerà nell'inverno 1879-80, il «più povero di luce» della sua vita, passato a Naumburg. Trascorre le vacanze estive del 1874 nella clinica del dottor Wiel a Steinbad, e durante le vacanze invernali, a Naumburg, ha un collasso il giorno di Natale. Nel gennaio

1876 chiede e ottiene di essere sollevato dall'insegnamento liceale, e il 7 febbraio sospende quello universitario; tra giugno e luglio scrive «Il vomere» (progetto di *Considerazione inattuale*, poi rifiuto in *Umano troppo umano*), e nell'estate è la crisi della visita a Bayreuth, con Rée (Wagner gli appare definitivamente come un istrione che flirta con il cristianesimo e con le autorità). Con Rée e la Meysenbug si reca nell'autunno a Sorrento, leggendo con loro quei moralisti francesi che presto travaserà nell'opera.

Il 2 settembre 1877, a Sorrento, incomincia a dettare a Gast la prima parte di *Umano troppo umano*, che uscirà il 1° maggio 1878 (nel centenario della morte di Voltaire), quando Nietzsche è a Bad Ragaz, per cure; nel marzo era stato a Baden Baden, mentre, dopo la partenza di Elisabeth da Basilea (si era trasferita a casa del fratello per curarlo), tra giugno e agosto sarà a Rosenlaubad (Oberland bernese), e tra agosto e settembre, in convalescenza, a Interlaken, indi, tra settembre e ottobre, per tre settimane, a Naumburg: malato. *Umano troppo umano* piace anche meno del libro sulla tragedia, persino tra gli amici, che sono in gran parte costernati. Rohde, che lo aveva difeso contro Wilamowitz, dice ora che ha rinunciato a se stesso per diventare Rée; solo Burckhardt loda la rinuncia a Wagner, che per parte sua lo attacca sui «Bayreuther Blätter». Lavora alla seconda parte di *Umano troppo umano* («Opinioni e sentenze diverse»); fra ottobre e dicembre, toma a Basilea e prepara il testo per la pubblicazione, sempre con l'aiuto di Gast (apparirà nel marzo 1879).

Dopo un gennaio e un febbraio passati in condizioni fisiche difficili, il 2 maggio 1879 presenta le dimissioni all'università, che decorrono dal 30 giugno. Al posto di Nietzsche viene chiamato un altro giovane professore, il linguista Wackernagel, e al dimissionario viene assegnata una pensione di 3000 franchi. Nell'estate, durante il primo dei molti soggiorni a Saint Moritz, scrive *Il viandante e la sua ombra*, sezione conclusiva di *Umano troppo umano*, che esce alla fine del novembre 1879. In ottobre, toma a Naumburg, e vi trascorre lo spaventoso inverno di cui si è detto; gli anni che verranno, e sino al crollo torinese, non saranno che convalescenza. All'inizio del 1880 parte per Riva del Garda, dove lo raggiunge Gast. Con questi, in marzo, giunge a Venezia, dove, tra marzo e giugno, detta le note che confluiranno nella prima parte di *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali* (uscirà l'8 luglio 1881); tra luglio e agosto soggiorna a Marienbad, e attende alla seconda parte di *Aurora*; in settembre è a Naumburg, in ottobre a Stresa, quindi, in novembre, a Genova, dove si stabilisce per l'inverno. Di lì, nel maggio 1881, si reca a Vicenza e a Recoaro con Gast. Le opere di questo periodo sono state chiamate «illuministi-che». In questo senso, discenderebbero dalla critica della cultura operante nelle *Inattuali* e preluderebbero al profetismo dello *Zarathustra*. In

effetti, Nietzsche valorizza il modello del *libre penseur* e ostenta uno stile feuilletonistico. Ma non si tratta di una produzione omogenea (in particolare, *La gaia scienza* è già attraversata da problemi che eccedono di gran lunga la critica della morale, toccando la fisica e la metafisica dell'eterno ritorno); soprattutto, c'è da chiedersi se sotto la maschera dell'illuminismo non si faccia avanti il non troppo nascosto positivismo (e più complessivamente l'interesse per le scienze), che non costituisce una malattia di crescita di Nietzsche, ma piuttosto il nucleo fondamentale del suo pensiero.

In luglio parte per Saint Moritz, ma si stabilisce a Sils-Maria, trattenendovisi fino a tutto agosto. La «visione» dell'eterno ritorno risale a questo soggiorno: Nietzsche riesce a dare una forma positiva alla critica della teleologia (se la storia e l'universo avessero un fine, lo avrebbero già raggiunto); ma non gli riuscirà, né ora né in seguito, di presentare la sua intuizione in una forma scientificamente accettabile. In ottobre, torna a Genova, dove nuovamente sverna; nel febbraio 1882, lo raggiunge Rée. A marzo, compone gli *Idilli di Messina*, pubblicati di lì a poco. In maggio, incontra a Roma la diciannovenne russa Lou Salomé, la figlia di un generale zarista, colta e poliglotta; la rivedrà in agosto a Tautenburg, indi in ottobre-novembre, per cinque settimane, a Lipsia, ma con Rée. La trinità progetta di andare a Parigi, ma il 5 novembre Lou e Rée partono, da soli. La rottura è un colpo durissimo per Nietzsche, che si trasferisce a Rapallo, abusa di farmaci (cloralio che si autoprescrive spacciandosi per medico), forse anche di una «pozione giavaneese» (cognac e laudano) e, secondo la sua testimonianza, in dieci giorni di gennaio scrive la prima parte di *Così parlò Zarathustra*. In febbraio si trasferisce a Genova, dove, il mese successivo, compone i *Canti di Dioniso*. In aprile, a Roma, ha luogo l'incontro (e la riappacificazione, secondo le testimonianze dell'interessata) con Elisabeth, che aveva ostacolato la storia con Lou. In giugno è a Sils-Maria, dove, il 6 luglio, risulta finita la seconda parte dello *Zarathustra*, e abbozzata la terza. Il settembre lo passa a Naumburg, dove sorgono nuove tensioni con la sorella, questa volta per il matrimonio di costei con l'antisemita Bernhard Förster. In dicembre, dopo due mesi inquieti (spostamenti in Germania e in Italia), si stabilisce a Nizza, dove sverna; qui, il 18 gennaio 1884, è conclusa la terza parte dello *Zarathustra*. Uscirà il 10 aprile: Nietzsche è a Venezia con Gast; indi, in giugno, a Basilea, per due settimane, prima di andare a Sils. Tra la fine di settembre e ottobre passa a Zurigo, dove per qualche tempo si trattiene Elisabeth. In novembre, torna a Nizza, dove il 13 febbraio 1885 conclude la quarta parte dello *Zarathustra*, pubblicata privatamente. Nietzsche ha ormai abbandonato la critica della cultura, e intravede una metafisica dell'eterno ritorno e della volontà di potenza; sotto il profilo teorico,

dopo lo *Zarathustra* non si introdurranno elementi nuovi nel pensiero di Nietzsche, ma piuttosto un costante (e fallimentare) tentativo di organizzazione e di elaborazione.

Nell'aprile 1885, Nietzsche è a Venezia. Il 22 maggio si celebra, in Germania, il matrimonio di Elisabeth. In giugno torna a Sils, e durante l'estate rielabora *Umano troppo umano*, in previsione di una seconda edizione. In settembre torna a Naumburg, ma dopo due settimane di tensioni con Förster va a Lipsia. In novembre è a Firenze per incontrare un suo ammiratore, Paul Lanzky, ma si accorge di non sopportarlo e va a Nizza, dove sverna. Nel febbraio 1886 Elisabeth e il marito partono per il Paraguay, dove contano di avviare un progetto di colonizzazione ispirato a quello dei Gesuiti nel Settecento. Tra aprile e giugno Nietzsche è a Venezia, Naumburg, Lipsia, indi, in luglio-agosto, al solito, a Sils-Maria. Il 21 luglio, esce *Al di là del bene e del male*. Nuove prefazioni per le riedizioni di *La nascita della tragedia*, *Umano troppo umano*, *Aurora*, *Gaia scienza* (a quest'ultima sono aggiunti un libro V, e i *Canti del principe Vogelfrei*, che ampliano gli *Idilli di Messina*). In ottobre è a Ruta, e quindi, per tutto l'inverno, a Nizza. Nell'aprile-maggio 1887 è a Cannobio, indi a Zurigo e a Chur (letture kantiane nella biblioteca cantonale). In giugno cerca di stabilirsi a Lenzer Heide (dove scrive il famoso frammento sul nichilismo), ma dopo quattro giorni in una stanza umida e buia ripiega su Sils-Maria. In luglio, scrive la *Genealogia della morale*, che esce il 10 novembre. Tra settembre e ottobre è a Venezia; poi, a Nizza.

2. Il crollo e L'Archivio

Nell'aprile 1888, Nietzsche giunge per la prima volta a Torino, e ne è singolarmente entusiasta, così come è felice di sapere che Georg Brandes tiene un ciclo di conferenze su di lui a Copenhagen (e in novembre ha inizio la corrispondenza con Strindberg). Il 5 giugno parte per Sils-Maria, donde, il 7 settembre, manda in tipografia il manoscritto del *Crepuscolo degli idoli*. Il 16 settembre esce *Il caso Wagner*, e il 20 Nietzsche fa ritorno a Torino. La produzione letteraria (che risulta dallo smembramento della *Volontà di potenza*) diviene febbrile: il 30 settembre è pronto il manoscritto dell'*Anticristo*, il 6 novembre Nietzsche manda a comporre il testo di *Ecce homo*, e il 15 dicembre è in tipografia *Nietzsche contra Wagner*. Tra il dicembre 1888 e i primi di gennaio 1889 si fa avanti la crisi: forse abbraccia un cavallo, certamente scrive lettere esaltate o dementi ad amici, a colleghi, a Cosima-Arianna, a persone a lui sconosciute come Crispi e Bonghi; tra queste (data del timbro postale 4 gennaio 1889) quella che

persuade Burckhardt della follia dell'ex collega. Il 7 Burckhardt va da Overbeck che, sentito uno psichiatra, parte per Torino, a recuperare l'amico; il 10 Nietzsche è ricoverato a Basilea, e il 17, accompagnato dalla madre, va a Jena, dove è internato.

Le cause della pazzia non sono chiare. Ereditarietà, forse sifilide contratta in giovinezza, forse abuso di farmaci. La vasta letteratura sulla follia di Nietzsche (Volz 1990: 511-28) è esemplare di un problema che si ritroverà all'epoca della denazificazione, tranne che invece di invocare le falsificazioni di Elisabeth ci si appella alla pazzia. Se le avvisaglie del male fossero da registrarsi sin dal 1881-82 (Möbius 1902, Benda 1925), tutta la parte più speculativa della riflessione nietzscheana risulterebbe patologicamente condizionata; questa impostazione può assumere versioni meno impegnative, come quella di Janz (1978-79, III: 58), per il quale solo gli scritti dell'ultimo anno sarebbero da considerarsi come «postfilosofici» (però in questo caso la pazzia non sarebbe nella *Volontà di potenza*, bensì nella presunta decisione di abbandonarne il progetto); se viceversa si assume che la follia irrompa tra il 28 dicembre 1888 e il 3 gennaio 1889, come propone Jaspers nel suo libro del 1936, solo i biglietti della follia esulerebbero dalla filosofia: ma ci rientrerebbero a pieno titolo se, con Foucault (1961), indi con Deleuze (1965), si decidesse che la follia interviene solo con la totale cessazione dell'opera. Quello che è caratteristico della follia è l'autodivinizzazione: a Burckhardt, il 6 gennaio, dichiara di essere il redentore del mondo e tutti i nomi della storia (e si firma ora «Dioniso» ora «il Crocifisso»), e circa due mesi dopo, il 23 febbraio, leggiamo nella cartella clinica del manicomio di Jena: «all'improvviso prende a calci un altro paziente. "Da ultimo sono stato Friedrich Wilhelm"». Ma è da notare che anche prima del tracollo psichico Nietzsche si era concepito come un sacrificio, identificandosi con Cristo, Hölderlin, e persino Bizet (l'amica Resa von Schimhofer ricordava di aver parlato a Nietzsche di Bizet morto a trentasette anni prima di giungere alla fama). In questo senso, nell'ultimo anno di coscienza Nietzsche parla di se stesso come di un uomo postumo (Op VI.3: 56, 167, 307, 351), che porta sulle spalle «il destino dell'umanità» (Op VI.3: 160-61,374).

Sul piano dell'opera, abbiamo a che fare con delle *pubblicazioni* e con una *scomparsa*. Il 13 febbraio 1888, Nietzsche scrive a Gast di aver finito la prima stesura del suo *Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*. Ammette però che non si tratta di una redazione definitiva, e si dedica, come ricreazione, a *Il caso Wagner* (come notò nel 1907 Ernst Homeffer, si tratta di una variazione sul nichilismo europeo che rientra a pieno titolo nel tema della volontà di potenza), ed elabora nuovi piani per l'organizzazione del testo principale. A Sils-Maria, il 26 agosto, redige l'ultimo piano della *Volontà di potenza*, raccogliendo

non solo materiali recenti, ma anche fogli con appunti risalenti al 1883 e al 1886-87; scontento del lavoro svolto in Engadi-na (lettera a Meta von Salis del 24 agosto e alla madre del 30), elabora un altro piano, indi, stando alla descrizione di Montinari (Op VI.3: 466), *abbandona* il progetto e decide di smembrarlo in opere distinte, a cominciare dall'*Anticristo*. È indiscutibile che le opere dell'autunno 1888 provengano dallo smembramento della *Volontà di potenza*, ma nulla prova che il progetto non fosse stato semplicemente differito, ed è comunque certo che, sino all'ultimo, Nietzsche ha continuato a scrivere sulla volontà di potenza (o sul suo equivalente, la trasvalutazione di tutti i valori). Basti, fra le tantissime testimonianze, il fatto che in *Ecce homo* (l'ultima opera preparata per la stampa) si legge «*Trasvalutazione di tutti i valori*: questa è la mia formula per l'atto con cui l'umanità prende la decisione suprema su se stessa» (EH: 375), e che alla trasvalutazione e alla volontà di potenza fanno riferimento tutti gli ultimissimi appunti del periodo del crollo. Il fatto è che Nietzsche millantava e, annunciando talora di aver pronto il libro fondamentale (per esempio nella lettera a Brandes del 20 novembre 1888), aveva generato l'equivoco per cui, *oltre* alle opere in stampa, fosse conclusa anche *La volontà di potenza*.

È a questo punto che si apre la questione dei postumi. Il 19 gennaio 1889 Davide Fino (l'affittacamere torinese) spedisce un baule con le cose di Nietzsche, libri e manoscritti compresi. Altri si recupereranno a Genova, a Nizza, a Sils. Per il momento, della questione si occupano Gast, Overbeck e Naumann (Elisabeth è in Paraguay, dove la colonizzazione si è trasformata in una catastrofe, e Förster si suicida il 3 giugno 1889). Tutti pensano che nel baule torinese ci debba essere la *Trasvalutazione*, benché non tutti siano entusiasti di doversi occupare del lascito; non trovando altro che appunti, i curatori (e più tardi anche Elisabeth, che promise una ricompensa a chi fornisse informazioni) suppongono che l'opera debba essere da qualche altra parte, o che sia andata persa.

La gestione dei postumi, di cui ora incominciano a profilarsi i contorni, verte propriamente su tre aspetti distinti: la pubblicazione di opere pronte per la stampa, e che Nietzsche non fece in tempo a licenziare; la decisione circa il valore e la destinazione dei quaderni ritrovati, spesso note di lettura o redazioni precedenti di opere già apparse; la ricerca della fantomatica redazione finale della *Volontà di potenza* (e, decisione ovviamente non scontata, la delibera su cosa fare qualora non la si trovasse, e si disponesse viceversa degli appunti e dei piani). Che cosa comportino queste opzioni, e che ruolo abbiano avuto nelle controverse vicende dell'eredità letteraria di Nietzsche, si dirà partitamente nel capitolo VII; in questa sede, converrà limitarsi alla cronaca.

Quanto al primo aspetto, nel febbraio 1889 Naumann (contro l'avviso di Gast e di Overbeck) pubblica *Nietzsche contra Wagner*, in 100 copie invece che nelle sole 50 per gli amici. In marzo-aprile Overbeck prepara una copia dell'*Anticristo*, e Gast di *Ecce homo*. Overbeck è presto emarginato dalla sorella, che nel 1894, con Rohde, pianificherà l'edizione dei postumi. Intanto, il 13 maggio 1890, Nietzsche toma a Naumburg, nella casa materna. Il 16 dicembre toma Elisabeth, che ripartirà per il Paraguay il 2 giugno 1892. Al momento, la sorella non si occupa tanto dei diritti quanto del riparare la sciagura sudamericana; è vero però che il 13 aprile 1891 va da Naumann per discutere la questione dei diritti (stanno uscendo infatti delle ristampe di opere nietzscheane), e tra il 4 e 6 febbraio 1892 riceve Gast, grazie alla cui mediazione firma (il 9) un contratto con Naumann, che si impegna alla pubblicazione di tutte le opere, rilevando anche quelle che erano sotto contratto con Fritsch. Ma, per il momento, la gestione è principalmente in mano a Gast; Elisabeth prenderà le redini della situazione solo il 19 settembre 1893 quando, liquidate le pendenze paraguayane, esautora Gast e avvia un monopolio dell'Archivio che durerà sino alla morte, nel 1935.

È solo a questo punto che si pone con qualche chiarezza il secondo problema, quello della gestione dei postumi. Taluni sostennero che bisognava pubblicarli in ordine cronologico, altri (fra cui la sorella e Peter Gast) stimarono che una simile pubblicazione non avrebbe trovato l'interesse del pubblico. Fu ovviamente il partito di Elisabeth e di Gast ad avere la meglio. Fermo restando che una simile decisione risultasse filologicamente scorretta, ma anche tenendo conto che solo in due casi - oltre alla *Volontà di potenza*, una compilazione presto ritirata sull'*Eterno ritorno* - si trasformarono gli appunti (termine che vuol dire molte cose: note, abbozzi più o meno elaborati, estratti di letture da altri autori che non furono riconosciuti come tali né dagli editori prebellici, né, in molti casi, dagli editori postbellici, e che forse non saranno mai individuati interamente) in libri, giova anzitutto interrogarsi sul valore *generale* dei postumi, ossia non delle opere pronte, ma dei *quaderni*. Che *questi* postumi costituiscano il nocciolo della riflessione di Nietzsche appare contestabile sotto più rispetti. Normalmente sono disorganici, ripetitivi, e spesso non sono altro che note di lavoro o schede di lettura, importantissime per un lavoro di secondo livello sulle fonti di Nietzsche e sulla genesi delle sue opere, ma in prima approssimazione poco attraenti in un'epoca in cui il nome di Nietzsche ha appena incominciato a circolare. L'Archivio, non solo nella figura di Elisabeth, ma anche in quella di collaboratori poi divenuti dissidenti come August (1906) e Ernst (1907) Homeffer, punterà per ovvi motivi sulla loro valorizzazione, e questa consegna è diventata un luogo comune corrente presso tutte le edizioni, da quelle

dell'Archivio a Colli-Montinari. Ma già Löwith (1935: 61), indi Schlechta (1958: 13) sottolinearono che i postumi non presentano novità sostanziali rispetto agli editi. Se poi ci si preoccupa di stabilire che cosa veramente volesse dire Nietzsche, è abbastanza ovvio che una tale intenzione appare molto più attendibile nelle opere editate (Kaufmann, Alderman, Magnus, Clark). D'altra parte, tutti coloro che dopo Heidegger (Grimm, Danto, Figi, Wilcox) insistono sul fatto che il centro del pensiero di Nietzsche sta negli inediti prendono una posizione quantomeno problematica, quando non contraddittoria (Heidegger, per esempio, valorizza dei postumi esattamente quello che si può trovare negli editi). Il quesito, però, è mal posto, quando si cerchi nei postumi la verità o l'al di là degli editi, o, peggio, si pretenda che i postumi delle edizioni postbelliche siano radicalmente diversi da quelli delle edizioni dell'Archivio.

Tornando alla genesi dell'Archivio, nel 1891, tramite Cosima Wagner, Elisabeth aveva conosciuto un giovane filologo, Fritz Koegel, e a questi, dal novembre 1893 (dopo l'estromissione di Gast), viene affidata la gestione del lascito. Si pubblica qualcosa sui giornali. Overbeck, che è contrario (risale a questa data, virtualmente, la contrapposizione tra Basilea e Weimar, tra il circolo degli amici e quello dei parenti), il 27 dicembre 1893 si lamenta con Gast della gestione del lascito (il sodalizio durerà sino a quando Gast, nel 1899, sarà richiamato all'Archivio; l'epistolario - insieme a quello tra Nietzsche e Overbeck curato da Bemoulli - è uno dei testi di riferimento di Basilea contro Weimar). Nell'agosto 1894 viene formalmente fondato, per il momento nel pian terreno della casa di Naumburg, l'Archivio. Fra i primi consulenti sono Max Heinze, Alois Riehl, Hans Vaihinger e, come vedremo, intorno all'Archivio graviteranno, sino al 1945, quasi tutti i maggiori studiosi di Nietzsche, senza che per questo si possa parlare di una egemonia indisturbata (sin dalle prime iniziative l'Archivio susciterà polemiche e incontrerà resistenze). Il 20 aprile 1897 muore Franziska Nietzsche, e in luglio l'Archivio si trasferisce a Weimar, nella villa «Zum Silberblick», mentre la fama di Nietzsche sta crescendo: a Vienna viene fondata una Nietzsche-Gesellschaft, nel 1898 Richard Strauss compone il poema sinfonico *Così parlò Zarathustra*, portandolo in Europa e in America, e l'anno dopo esce a New York un saggio su Strauss e Nietzsche. Per restare a una scelta delle pubblicazioni che avvengono Nietzsche vivente, oltre alle conferenze di Brandes, raccolte in volume nel 1890, anno in cui esce la biografia di Ola Hansson (*En framtidssjare. En essay öfver Friedrich Nietzsche*), appaiono la monografia di Lou Salomé (1894) e la biografia scritta da Elisabeth (il primo volume è del 1895), il libro di Steiner, pure del 1895, nel 1899 il saggio di Lichtenberger sull'idea di trasvalutazione e, nel 1900, quello di Zeitler sulla estetica

di Nietzsche. Non sorprende che, già qualche anno prima, nel 1897, Tönnies si fosse trovato a stigmatizzare il culto di Nietzsche (poi ironizzato da Kraus a Gozzano); stupisce, casomai, che quest'aura mitologica si fosse imposta tanto in fretta.

Nel frattempo il 25 agosto 1900 muore Nietzsche, e viene commemorato da D'Annunzio con i brutti versi di *In morte di un distruttore*. Nel 1901 esce la prima edizione della *Volontà di potenza*, a cura di Ernst e August Horneffer e di Peter Gast, con una prefazione di Elisabeth. Consta di 483 pseudoaforismi, e costituisce il volume XV della GOA, e comprende altresì, oltre al piano del 17 marzo 1887, altri due, dell'estate-autunno 1887 e della fine di quell'anno, nonché una silloge dei piani della primavera-estate 1888. L'organizzazione è tematica e non cronologica, secondo gli assunti prevalenti del Nietzsche-Archiv. Nel 1903, nel volume XIII della GOA, curato da Peter Gast e da August Horneffer, appaiono - *ordinati cronologicamente* - i postumi 1882/83-1888 sotto il titolo generale «dal periodo della trasvalutazione», proseguiti, l'anno dopo, dal volume XIV, curato da Gast (che firma anche la prefazione) e da Elisabeth; quest'ultima, il 15 ottobre (sessantesimo compleanno di Nietzsche), pubblica il secondo tomo del secondo volume della vita del fratello; qui due capitoli sono dedicati alla *Volontà di potenza*, con larghe citazioni di inediti che confluiranno, nel 1906, nell'edizione accresciuta, di cui si dirà tra poco. La biografia, al solito, fa molto discutere (in particolare, Overbeck prende le difese di Rohde, calunniato da Elisabeth). Nel 1905 alla «Groß-» e alla «Kleinoktavausgabe» viene affiancata la cosiddetta «Taschenausgabe», progettata in 11 volumi di piccolo formato. Non è divisa in editi e postumi, ma gli editi riportano una scelta dei postumi del periodo cronologicamente attinente. Muore Overbeck, e il suo discepolo Bemoulli, commemorandolo sulla «Neue Zürcher Zeitung», parla di una tradizione esegetica di Basilea completamente diversa da quella di Weimar. L'anno 1906 è per molti versi decisivo. Nei volumi IX e X della «Taschenausgabe» esce l'edizione accresciuta della *Volontà di potenza* (quella destinata a restare canonica), in 1067 pseudoaforismi, 393 dei quali sono accolti in Op VIII.2, mentre la maggior parte dei 483 della compilazione del 1901 si trovano in Op VIII. 1, risalendo in sostanza alla compilazione dell'autunno 1887. La nuova compilazione consiste dunque parte nell'estensione in avanti della soglia della *Volontà di potenza* (sino all'autunno del 1888), parte nell'ampliamento globale della cronologia pertinente, che viene retrodatata sino al 1883, secondo l'ipotesi del «periodo della trasvalutazione» propugnata da Elisabeth e ribadita in sede biografica nel 1904.

Tanta attività non passa inosservata, né risulta indisturbata. Si riaprono le polemiche sulla gestione dei postumi (Hoffmann, a cura di,

1991: 59 ss.), e gli schieramenti contrapposti sono fotografati da Elisabeth in un *pamphlet* del 1907: gli amici, in una partizione che sancisce l'alternativa tra Weimar e Basilea, sono Rohde, Heinze, Riehl, von den Hellen, Seidl, von Müller, Gast, Schol; i nemici Franz e Ida Overbeck, Bemoulli, Diederichs e ovviamente Ernst Homeffer. Quanto alla logica (e alla assiologia) dei blocchi, solo entro certi limiti può essere recepita l'idea, di Hoffmann (a cura di, 1991: 94-95) e di altri, secondo cui il male starebbe solo dalla parte della sorella e dell'Archivio di Weimar, e che solo a lei vada imputato l'abbraccio postumo - politicamente fatale, ma filologicamente irrilevante, giacché ebbe luogo a giochi ormai fatti, e quando ormai era avviata l'edizione storico-critica di cui si dirà tra un istante - tra Hitler e Nietzsche. Attivista, megalomane e poco intelligente, Elisabeth conobbe troppi regimi, democratici e non, per essere soltanto una protetta del terzo Reich. In particolare, ebbe autorevoli sostegni per la candidatura al Nobel, ma prima di Hitler, nel 1911, nel 1914 e nel 1922; frequentò Hitler e Mussolini, ma anche Gi-de, Hofmannsthal, Mahler, Rathenau. E, comunque, un uso di Nietzsche in senso reazionario (D'Annunzio, Langbehn) era già incominciato quando Elisabeth era in Paraguay; più gravemente, questo uso non era semplicemente un abuso, risultando pienamente autorizzato da ciò che Nietzsche aveva scritto e pubblicato.

Se dalla gestione dell'Archivio veniamo alla manipolazione dei testi, non è difficile rilevare che Elisabeth era falsaria per ambizione e per sentimentalità demente, non per ideologia, e difatti gli interventi non consistono in aggiunte protonaziste o antisemite, bensì nell'ordinamento tematico anziché cronologico, e nell'accorpamento di brani o, per converso, nella divisione dello stesso frammento. Niente di impegnativo politicamente. Le manomissioni ebbero luogo piuttosto nell'epistolario, per accreditare una intimità più che materiale col fratello che non corrispondeva al vero. Ma questo genere di falsi, già denunciati fuori dell'Archivio sin dai primi anni del secolo, furono riconosciuti al suo interno sin dal «Sachlicher Vorbericht» del primo volume della edizione Beck dell'epistolario (HKG 1,1: xiii n. 3), dovuto a Wilhelm Hoppe e Karl Schlechta, dove si notificava la mancanza di originali di molte lettere, dunque la loro difficile ricevibilità in un'edizione critica. Del pari, è nel quadro dell'edizione Beck che, per opera di Richard Blunck, si raccolgono i materiali che stanno alla base della biografia, oggi canonica, di Janz. Per quanto riguarda i testi, l'omissione più grossa avvenne in *nt\Y Anticristo* (dove si cassò il sottotitolo «Maledizione del cristianesimo», che del resto era stato segnalato tra i titoli ventilati da Nietzsche nell'edizione Seidl del 1899) e in *Ecce homo*, che uscirà solo nel 1908, a cura di Raoul Richter, e con l'omissione della maledizione di madre e sorella, la

quale, nel *Leben*, aveva sostenuto di aver bruciato dei fogli scritti nell'ultimo periodo torinese in cui, identificandosi con Dioniso Zagreo, il fratello se la sarebbe presa con gli amici. (In realtà, nell'imminenza dell'uscita dell'autobiografia, da Insel, Elisabeth avrebbe minacciato Naumann, che aveva i fogli e ne aveva rivelato l'esistenza a Richter: se li era fatti consegnare e li aveva bruciati; solo nel luglio 1969 si troverà una trascrizione di Gast che consentirà di ripristinare il testo; su tutta la vicenda, cfr. Montinari 1972.) I falsi sono dunque familiari, non politici, e in ogni caso effettuati un quarto di secolo prima dell'ascesa al potere di Hitler. Ci sono poi dei casi in cui, rispetto al sentire attuale, Elisabeth appare più politica-mente corretta del fratello. «Nietzsche e le donne del suo tempo» è il tema dell'ultimo libro di Elisabeth (1935), dunque il femminismo non è prova di correttezza politica, se vogliamo attenerci a una categoria inadeguata; oppure lo è, e allora, per strano che possa sembrare, Elisabeth appare meno conservatrice del fratello, e persino di taluni critici del totalitarismo: per esempio, come considerare, in questa prospettiva, la tesi di Adorno e Horkheimer (1947: 204)? «Come le donne adorano il paranoide impassibile, i popoli cadono ai piedi del fascismo totalitario». Quanto all'antisemitismo, Elisabeth, nel 1895, aveva comprato dallo zio Adalbert Oehler e dalla madre le parti del lascito di loro spettanza grazie a una fideiussione del banchiere ebreo Robert von Mendelssohn (Janz 1978-79, III: 195), ed ebbe il costante sostegno dall'ebreo svedese Ernest Thiel. Pare inoltre che avversasse a suo tempo le leggi razziali (Janz 1978-79, III: 195; Roos 1956). Certo ebbe rapporti con Mussolini e con Hitler, però dopo il 1921 e il 1933, né fu la sola.

Spesso si dice che tutti sapevano benissimo che Elisabeth non era una falsaria ideologica; ma non sempre si è sinceri. Kaufmann (1950: 5) scrisse che Elisabeth aggiunse «something new» alla *Volontà di potenza*, il che non gli impedì di curarne con Hollingdale, nel 1968, una nuova traduzione; e ancora nel 1972 (AA.VV. 1973, II: 287) Richard Roos sostenne (e si tratta di un falso bello e buono) che Elisabeth aveva accomodato la *Volontà di potenza* all'immagine nazionalista e razzista che voleva imporre del fratello, e all'apparire dei primi volumi dell'edizione Colli-Montinari (che riproducevano opere pubblicate da Nietzsche, dunque in tutto e per tutto conformi alle edizioni dell'Archivio) si salutò la possibilità di poter leggere finalmente Nietzsche senza le manipolazioni della sorella. Montinari (torneremo su questo punto) ha stigmatizzato queste visioni di comodo, chiarendo che il più vistoso ed efficace 'falso' di Elisabeth sta nella biografia del fratello, e nell'immagine edulcorata o santificata che agisce in Mann e in Andler, e in tanti altri. In ogni caso, quanto all'accusa *formale* di aver creato un'opera inesistente, la *Volontà di*

potenza, ci si chiede chi mai abbia potuto credere che si trattasse davvero di un'opera di Nietzsche, se si considera che sin dalla prima edizione si precisava che si tratta di una compilazione di frammenti, e, soprattutto, che di compilazioni ce ne furono parecchie (483 frammenti nel 1901; 1067 nel 1906, con integrazioni nella edizione Weiß 1911: GOA, XV e XVI, con nuovi piani e concordanze; 696 nella edizione di guerra curata da Max Brahn nel 1917; 491 nella edizione Messer del 1930; 2397 in quella di Würzbach del 1940 ecc.). Come ha osservato Grau (1984: 162) la falsificazione non è consistita nella costruzione di una *Volontà di potenza* più o meno sistematica (d'altra parte Elisabeth, come tanti dopo di lei, teneva piuttosto all'immagine di un Nietzsche costitutivamente e non accidentalmente asistemico), ma nell'assumere che il centro di questo sistema fosse una ideologia della *Volontà di potenza*, mentre si tratterebbe almeno altrettanto di una critica dell'ideologia; ma, anche qui, si tratta di un peccato (o, in senso extramorale, di un errore) che risulta condiviso da tanti esegeti, alcuni dei quali non legati all'Archivio né meno che mai al nazismo.

3. Politico e impolitico nietzscheano: morale e oltremorale

Prima di proseguire, sarà necessario aprire lo spinoso capitolo del politico (o impolitico) nietzscheano, che sta alla base della virulenza con cui si è cercato di accusare la sorella di manipolazioni dei testi sperando di rendere più politicamente corretto il fratello. Il fatto è che ciò che appare più increscioso in Nietzsche non sorge dalle manomissioni di Elisabeth, ma è interamente farina del suo sacco, e consegue - in modo necessario e meditato, non in forma accidentale o caratteriale - dalla impostazione della sua metafisica. Nietzsche è persuaso, sin dagli studi sulla teleologia in Kant e dalle riflessioni sulla *Verità e la menzogna in senso extramorale*, che la moralizzazione e la cristianizzazione passino attraverso la storia, che introduce un fine trascendente il mondo. Ribadisce in più occasioni, e sino a *Ecce homo*, di essere estraneo a ogni concetto di finalismo che oltrepassi quello interno del vivente (così nella dichiarazione secondo cui egli non avrebbe mai conosciuto l'istinto di «tendere verso qualcosa»). La volontà di potenza e l'eterno ritorno, ossia il centro del suo sistema metafisico maturo, sono per l'appunto la risposta a questa esigenza. La volontà di potenza riduce tutto l'universo a un gioco di forze che non hanno, di principio, nulla che le trascenda, dunque che sono monadi dotate però di una finalità puramente interna, quella dell'organismo. L'eterno ritorno, per parte sua, revoca nel suo principio l'ipotesi che la storia abbia un fine, giacché si ha a che fare con una ripetizione che

revoca qualunque senso alla storia. Qui incontriamo una posizione che svuota dall'interno la contraddizione immanente al materialismo, che per un verso si affida alla casualità di Epicuro, e per l'altro ritiene di moralizzare la storia. Ma, se le cose stanno in questi termini, non è da sorprendersi se Nietzsche, per quanto attiene alle conseguenze morali e politiche delle proprie dottrine, deve necessariamente trasformarsi in critico accanito di ogni fratellanza umana, di ogni ordinamento democratico, di ogni pensiero del fine morale della storia.

Certo, un argomento dirimente potrebbe consistere nel dichiarare che un pensatore tanto «inattuale» e iperbolico non poteva pensare a un uso politico delle proprie tesi, quale che ne fosse la gravità morale, e che il solo fatto di avere occultato questa circostanza costituisce una colpa, sia essa di Elisabeth, di Baeumler, di Heidegger o di chiunque altro. Ma a giusto titolo (cfr., per esempio, Bergmann 1987) si è sottolineata l'incoerenza del fare di Nietzsche un indifferentista politico, quando il suo interesse pragmatico è prepotente. La questione è complessa, ma vorremmo attenerci a due tesi fondamentali. 1. Per quanto Nietzsche non sia - se non altro, cronologicamente - nazista, non è un buon motivo per negare l'evidenza e insistere in termini puramente assolutori sull'«impolitico» (che non vuol dire contrario a ogni politica, ma problematicamente proteso verso una politica a venire). 2. L'eventuale dimensione «impolitica» (da precisarsi, per l'appunto) non può d'altra parte essere piegata a una lettura di sinistra, che sarebbe sicuramente una falsificazione più estrema e irrealistica di quella che volle fare un nazista. Ai tempi di Nietzsche, Hitler non c'era ancora, ma c'erano Marx e il socialismo, e conosciamo (a differenza che nell'altro caso) i giudizi che egli espresse in materia, e non per ragioni accidentali, ma per l'appunto in base a motivi che discendono dalle sue tesi metafisiche di fondo. Inattuale o intempestivo, Nietzsche lo fu suo malgrado, così come è pur sempre suo malgrado che le sue dottrine possono essere rese accettabili (come si è fatto in molte fasi della sua ricezione, in modo tanto più politicamente legittimo quanto meno ermeneuticamente corretto) appellandosi alla circostanza che in esse si avrebbe a che fare con dichiarazioni essenzialmente estetizzanti. La volontà di potenza diventa certo meno grave se la si trasforma in arte, cioè nella domenica della vita; ma qui non si sarà inteso Nietzsche, lo si sarà frainteso.

Una volta che si sia evitato l'equivoco nominalistico del confondere la rivoluzione letteraria con quella politica, una soluzione prudente, oltre che equilibrata, potrebbe consistere nell'assumere che qui si ha da fare con dimensioni tipicamente *impolitiche*, ossia che riguardano un ambito preliminare o ulteriore rispetto alla gestione politica. Si tratta però di comprendere in che modo l'impolitico del

Piacere di D'Annunzio, dove Andrea Sperelli opera dei giudizi nietzscheani nella storia reale solo nell'infelice uscita per cui i morti di Adua sarebbero dei «bruti morti da bruti», si fa passione collettiva, quella che Thomas Mann descrive nel *Doctor Faustus*. Il primo tentativo - e, in realtà, l'unico, quello di Amheim-Rathenau nell'*Uomo senza qualità* di Musil essendo puramente letterario - di conferire una attualità politica a Nietzsche avvenne proprio sotto il segno della volontà di potenza. Eppure ciò che pare un'ovvietà (se la politica abbisogna della storia, che cosa è più politico della volontà di potenza?) è anche un problema: una simile dottrina, per il suo estremismo, non poteva essere recepita da nessuno, e difatti non lo fu. In termini giuridici, Nietzsche è dunque assolto perché il fatto non sussiste, e il *Nietzsche-Caesar* che si firma in un biglietto esaltato diretto a Strindberg ha elaborato soltanto una politica immaginaria; la volontà di potenza non è certo responsabile del male di questo secolo, non più di quanto lo sia del male di secoli precedenti; ma l'esperimento nietzscheano in politica è fallito, perché nessuno, nella storia vera e non in quella di carta (in quella storia autentica e pragmatica che Nietzsche vedeva interpretata da Tucidide), ha voluto raccogliere le sue dottrine.

In effetti, i modelli politici cui Nietzsche si richiama, coerentemente con la sua unica formazione scientifica, di filologo, sono quelli dell'antichità classica, apertamente trasformata in attualità politica ed esistenziale. Da una parte, opera qui il presupposto, tipico della età di Goethe e poi riaffermato nell'idealismo, secondo cui è politica-mente sensato far rivivere l'antichità (era già il senso della diffusione delle *Vite* di Plutarco nel Settecento). L'altro volto di questa prospettiva è che il presente sia caratterizzato da una decadenza e da una crisi. È la concezione che sarà ancora alla base della filosofia della storia di Heidegger, che vede il divenire storico come il progressivo allontanarsi da una verità di cui sarebbero stati depositari i Greci dell'età classica, e che avrebbe incominciato a essere corrotta sin da Platone (e qui Heidegger recepisce in toto la visione di Nietzsche secondo cui il cristianesimo non sarebbe che «platonismo per il popolo»). Come sempre, però - era già il caso della tragedia letta attraverso Wagner -, le fonti antiche o auliche vengono fatte reagire con altre, perfettamente contemporanee. Insomma, se come gnoseologo dipende da Lange, da Fischer e da Schopenhauer, come politico e moralista Nietzsche, come osservò di buonora Brandes (1890), avendo sott'occhio *Al di là del bene e del male* e la *Genealogia della morale* (rispetto alle quali la *Volontà di potenza* aggiunge - sul piano della morale e della politica - ben poco), è in dialogo con Rée, e in particolare con *L'origine dei sentimenti morali*. Rée aveva argomentato che svariati popoli dell'antichità si servivano, come

canone di classificazione morale, della distinzione tra nobiltà e plebe, e che, in Islanda come in Grecia, il più antico significato di *bene* e *buono* è «nobile», «ricco». I plebei sono classificati come *cattivi*, il che non vuol dire necessariamente «malvagi», ma piuttosto «semplici» (*schlecht* è identico a *schlicht* - semplice o frugale -, come in *schlechtweg* e *schlechterdings*). Teognide, l'oggetto degli studi giovanili di Nietzsche, si era fatto sostenitore di una simile prospettiva (sua è la definizione dei nobili come *agathous* e del popolo come *kakous* e *deilous*). A parere di Brandes, manifesto è anche il confronto con John Stuart Mill, che nel terzo capitolo di *Utilitarismo* cercava di spiegare che il senso di giustizia ha tratto origine dall'istinto animale di riparare un danno, e che era stato discusso da autori familiari a Nietzsche come Diihring e von Hartmann. Si incontra insomma un'unione fatale di arcaismo presocratico e di modernità positivista (Brose 1990: 11-41), anche sotto l'influsso di Stimer, le cui affinità con Nietzsche sono state precocemente segnalate (Steiner 1895, Lachmann 1914). Se, come osservò Richard Oehler (1904: 62), Nietzsche coniuga Darwin con Eraclito, la stessa operazione vale per l'alleanza fra Teognide e Mill.

Di là dai riferimenti più colti, Nietzsche espone d'altra parte delle prospettive correnti nella pubblicistica dell'epoca. Si osservi il caso di Nordau, che nel 1892-93, in *Degenerazione*, farà di Nietzsche l'esempio classico delle nevrastenie degli uomini di genio. In un precedente lavoro del 1883, *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà*, pone un orizzonte in tutto e per tutto conforme a quello che viene talvolta attribuito in esclusiva al genealogista nietzscheano. L'evoluzione dell'umanità ha comportato il declino del causalismo rudimentale che aveva posto capo alla idea di Dio (Nordau 1883: 33). In questo senso, la religione non sarebbe che un surrogato della nostra debolezza intellettuale, a cui va riferito anche l'appello a una nozione onnipervasiva di fine. L'analisi, d'altra parte, si fonda per l'appunto su una base strettamente biologistica (Nordau si appella alle tesi di Théodule Ribot, che sarà anche una fonte di Nietzsche, che parla della trasmissione delle nozioni per ereditarietà.) Lo stesso istinto religioso, così come l'esigenza di porre cause e scopi, è inteso come una *naturale tendenza*, dove possiamo riconoscere la naturalizzazione della tendenza della ragione verso l'incondizionato (già in Kant era una nozione complessa: si trattava infatti di una naturale pulsione all'oltrepassamento del puramente naturale). Sarà allora la natura, per l'appunto nell'unione dell'eredità e della tecnica, a comportare un superamento di questi errori «naturali» (o di queste non meno naturali circostanze adattive).

È in questo quadro che si intende come ovvia la prossimità tra Nietzsche e Freud. Si possono certo indicare gli intermediari, siano

Josef Paneth, il biologo austriaco che conobbe Nietzsche a Villefranche-sur-Mer e ne parlò verosimilmente a Freud, che lo cita nella *Interpretazione dei sogni* come «l'amico Josef», o, più tardi, Lou Salomé, fattasi allieva di Freud dopo non esserlo stata di Nietzsche; o altri ammiratori di Nietzsche che Freud aveva conosciuto sin dai tempi dell'università (H. Braun, V. Adler, S. Lipiner); o, ancora, le discussioni su Nietzsche che avevano luogo durante le riunioni dell'associazione psicoanalitica. Si può, del pari, evocare la monumentale denegazione di Freud, che sostenne di non aver voluto leggere Nietzsche affinché le sue dottrine *filosofiche* non condizionassero le ricerche *scientifiche* condotte col metodo psicoanalitico. Si può, altresì, indicare la massa di ibridazioni tra psicoanalisi e nietzscheanesimo, da Otto Gross al nesso tra libido e volontà di potenza in Adler, dalle letture zarathustriane di Jung a Groddeck, Wittels, Otto Rank. Si può, infine, mostrare come i contemporanei avessero inteso a volo questa prossimità, palese dai diari di Wittgenstein ai discorsi di Binswanger e di Mann per gli ottant'anni di Freud. Tutte queste osservazioni non farebbero che sfondare una porta aperta. Prima che da scoperte positive, Nietzsche e Freud sono affratellati dall'ovvietà di aver indicato nella coscienza e nella cultura una forma di repressione, e dalla pretesa di mostrare un arcano che viceversa è noto a tutti. Sotto questo profilo, resta valida (e vale per lui come autocritica) l'indicazione di Foucault in *La volontà di sapere* (1978): l'idea che, dopo l'età vittoriana e in reazione a essa, si sarebbe aperta una nuova epoca della morale, va probabilmente capovolta; con Nietzsche, con Freud, con le nuove religioni e le nuove morali tra Otto e Novecento, incontriamo soltanto un nuovo assetto dei bisogni spirituali dell'umanità europea, che non attendeva che questo, come dimostra chiaramente il successo immediato incontrato da queste dottrine.

Se dal piano morale e religioso passiamo a quello politico, è facile considerare che se non altro per queste considerazioni si potrà intendere quanto inadeguato sia il tentativo di fare di Nietzsche un precursore del nazismo. La Germania di Bismarck (in cui scrive Nietzsche) non è quella di Guglielmo II, né quella di Weimar, e questa non è ancora quella di Hitler. Tipicamente, nessun uomo politico tedesco ritenne sensato richiamarsi a Nietzsche - che a giusto titolo Lukács considerò un «critico da destra» di Bismarck -, esattamente per gli stessi motivi per cui non c'è mai stata una vera politica freudiana; e a ipotizzare un legame tra la politica tedesca e le dottrine nietzscheane furono semmai, nella prima guerra mondiale, i giornali e talvolta i professori dell'Intesa. Secondando una tendenza già affacciata sui giornali, Mazel scrisse sul «Mercure de France», nel 1915, che i tedeschi aspirano alla volontà di potenza; lo stesso farà,

nel medesimo anno, Olgiati, nella «Rivista di Filosofia neoscolastica». Si tratta, come è evidente, di assurdità generiche, sia perché si implicava un popolo in una decisione politica, sia perché la si associava a Nietzsche, già critico di Guglielmo II, e contro l'evidenza che altri, e ben vivi, erano i fautori della guerra (per esempio, l'«impolitico» Thomas Mann e Wilamowitz-Möllendorff). Inoltre, le nozioni politiche di Nietzsche, proprio perché anarchiche, erano anche incoerenti, di modo che quando nel 1917 Gabriel Huan cita la sentenza di Nietzsche secondo cui la guerra e la schiavitù sono delle necessità, non sta per nulla falsificandone il pensiero, però l'industria di guerra tedesca non avrebbe trovato un solo operaio disposto a riconoscersi «nietzscheanamente» come uno schiavo.

Insomma, che non ci possa essere una *seria* politica nietzscheana appare piuttosto evidente. In questo quadro, però, sembra sussistere un'eccezione. Nel 1908 era apparso in tre puntate sul «Pensiero romagnolo» un saggio di Mussolini, *La filosofia della forza*. Si trattava del commento a una conferenza del deputato socialista Claudio Treves, e insisteva sull'anticristianesimo, l'antistatalismo e il superomismo. Più avanti, nel 1912, recensendo sull'«Avanti!» la biografia di Nietzsche scritta da Halévy, Mussolini si rivelò sensibile alla leggenda che traspariva dalla vita, mentre in *Caccia al buon senso* (1913) apparve più incline a un certo avallo dell'avanguardismo offerto dalle dottrine nietzscheane. Lo stile di Mussolini nel 1913 è lo stesso della *Pregghiera per Nietzsche* che Gian Falco, alias Giovanni Papini, aveva pubblicato sulla «Voce» (20 gennaio 1910, poi in *Ventiquattro cervelli*, 1918), dove Nietzsche appare sotto il puro volto della profezia (e dove il tradimento consisterebbe nello studio scientifico e nella edizione critica). In effetti, da Nietzsche si può ricavare, sotto il comune titolo della critica antiborghese, sia un elemento anarchico, sia un elemento totalitario. Proprio questa indeterminatezza, però, lo rende politicamente inutile, ma il caso di Mussolini resta significativo. Il caso di un marxista, di un politico e di un nietzscheano non è infrequente ai primi del secolo. La singolarità di Mussolini, rilevata da Nolte (1990: 311-17 e, più estesamente, Nolte 1960), è che svolse un vero ruolo politico restando nietzscheano, mentre Victor Adler e Engelbert Pernerstorfer, quando assunsero un vero ruolo politico, smisero di essere nietzscheani, per diventare socialdemocratici come tutti gli altri, così come - d'altra parte - Bruno Wille e Paul Ernst, che nietzscheani rimasero, non ricoprirono autentiche responsabilità politiche. E tuttavia, Nietzsche vale per Mussolini come ispiratore piuttosto culturale che politico, nel quadro della lotta contro l'evoluzionismo, il riformismo, il positivismo. Insomma, un Nietzsche eroico e già in parte frainteso che aiuta Mussolini nel tentativo - che sarà anche di Sorel e del giovane Bloch -

di rescindere il marxismo dallo scientismo per trasformarlo in una fede; operazione in cui Nietzsche (che, pure, come abbiamo accennato, aveva cercato piuttosto di epurare il materialismo dal fideismo) svolge un ruolo analogo a quello che svolgerà all'epoca della *Nietzsche-Renaissance* degli anni Sessanta-Settanta (tipicamente, nel progetto fallito di una rivoluzione desiderante in Deleuze e Guattari, che voleva essere una politica insieme nietzscheana e freudiana). In altri termini, è certo che Mussolini rimase «nietzscheano» anche dopo la marcia su Roma, ma è ben dubbio che il suo nietzscheanesimo fosse politico oltre che culturale. Le molteplici relazioni tra l'Archivio e Mussolini, che datano dal telegramma del 1922 con cui Elisabeth si congratulò per il successo politico sino al 1943, quando Mussolini donò all'Archivio una statua di Dioniso barbato, la citazione di Nietzsche in un discorso alla Camera del 26 maggio 1934, il fatto che il motto «vivere pericolosamente» derivi dal § 198 di *Al di là del bene e del male* - tutto questo non autorizza a ravvisare alcunché di nietzscheano nella politica *effettuale* di Mussolini che, sino a che gli fu possibile, cercò proprio di *non* vivere pericolosamente.

Per quanto attiene al tema specifico di Nietzsche nel terzo Reich, il problema, nei suoi termini elementari, è il seguente: proprio perché il nazismo non è una semplice perversione, ma un logico portato dello spirito - e non di quello «tedesco» soltanto -, si può essere nazisti senza essere nietzscheani, nietzscheani senza essere nazisti, e certo anche nazisti e nietzscheani. Si è a giusto titolo ricordato che le sorgenti filosofiche del nazismo sono piuttosto Moeller van den Bruck, Spengler, e prima ancora Gobineau, Chamberlain, Wagner, Paul de Lagarde, Langbehn. Ma il nazismo ha potuto ispirarsi anche a Schopenhauer - presente in *Mein Kampf*, dove Nietzsche non è nominato, e che Rosenberg antepone (insieme a Goethe), nel *Mito del ventesimo secolo*, a Nietzsche - o a Hegel. Se tuttavia sembra ovvio attribuire complicità naziste a Nietzsche (fuori da ogni storia e contro ogni cronologia) è perché in effetti si trovano nei suoi scritti, editi come postumi, passi di estrema virulenza. Di tutto questo, di nuovo, sarà vano addossare la responsabilità alle edizioni, come è capitato di leggere ancor oggi (per esempio, Riedel 1997), senza considerare che - per fare un semplice esempio - tutta l'attività di Podach, nel corso degli interi anni Trenta, fu rivolta contro Elisabeth senza che l'Archivio godesse di difese in alto loco. L'Archivio era piuttosto interessato alla promozione commerciale, che non si oppone di principio alla valorizzazione filologica. Sin dal 1922, insieme a un gruppo di docenti dell'università di Jena, Max e Adalbert Oehler, con Karl Koetschau, mettono in cantiere un'edizione storico-critica (sarà quella pubblicata dall'editore Beck negli anni Trenta), e il direttore del Goethe-Schiller-Archiv di Weimar prende a lavorare nel Nietzsche-

Archiv per decifrare materiali non ancora trascritti. L'interesse filologico è indubbio, anche perché nel 1930 scadono i diritti, e chiunque può disporre degli editi. Da questo momento, l'Archivio non è più in alcun modo il responsabile unico delle edizioni nietzscheane. Precisamente in questi anni nasce - fuori dell'Archivio, contro di esso e sotto la direzione di Baeumler - l'edizione in otto volumi tutt'ora in commercio da Kröner. E in considerazione di ciò che, nel 1931, Elisabeth cerca un prolungamento trentennale dei diritti, e li ottiene per la *Volontà di potenza* e per i postumi (prova evidente del fatto che non voleva né poteva né aveva interesse a presentarli come opera definitiva del fratello). Nello stesso anno, si avvia l'edizione Beck, per la cura di Karl Schlechta, Hans Joachim Mette, Wilhelm Hoppe, Erhart Tierbach, Hans Krahe, Wolfgang Buchwald, Carl Koch, e sotto la direzione di un comitato composto da Carl August Emge (sino al 1935), Walter Jesinghaus, Richard Oehler, Oswald Spengler (sino al 1935), Max Oehler, Walter R Otto (dal 1935), Martin Heidegger (1935-42), e, sempre dal 1935, da Hans Heyse. L'edizione Beck, per esplicito riconoscimento di Montinari, è del tutto scientifica; essa costituisce, evolutivamente, il diretto antefatto dell'edizione Colli-Montinari.

4. «*Nietzsche-Forschung*» e «*Nietzsche-Kultus*»

Dai testi, veniamo alle interpretazioni, cercando di non farci paralizzare dalla pista politica. La ricezione nietzscheana è solitamente tripartita, secondo le grandi scansioni delle prime interpretazioni (spesso reputate inermi, o comunque più inadeguate delle successive), delle letture filosofiche e politiche degli anni Trenta e della denazificazione, indi della *Nietzsche-Renaissance* degli anni Sessanta e delle letture a sinistra. Pur essendo di massima legittima, questa partizione presenta tre limiti fondamentali: appiattisce e sminuisce la prima fase della esegesi nietzscheana; sopravvaluta la fase intermedia, amplificandone la pretesa indipendenza dalle acquisizioni precedenti (e dal mondo spirituale che le aveva generate); trascura l'ingenza del dato e della eredità politica che la *Nietzsche-Renaissance* ha generalmente rimosso o trasfigurato. A voler ripercorrere sia pure di scorcio la fortuna di Nietzsche, si tratterà insomma di rivedere il perfettismo che la orienta. La prima ricezione nietzscheana non è più filosoficamente adeguata, o inadeguata, di quella che si fa avanti negli anni Trenta; soprattutto, la mitizzazione di Nietzsche, molto precoce, subisce un'impennata nell'epoca della prima guerra mondiale e specialmente nel dopoguerra, e opera

profondamente nelle letture filosofiche degli anni Trenta, trasmettendosi, per questa via, al dopoguerra e alla *Nietzsche-Renaissance*; come vedremo tra breve, c'è molto Spengler e Bertram in Heidegger, e dunque, spesso inconsapevolmente, nelle letture di Nietzsche che a partire dagli anni Sessanta si ispirano sistematicamente a Heidegger.

Un primo interrogativo, *in limine*, concerne la questione, che di per sé non risulta affatto scontata, del perché mai un autore che aveva dovuto stampare quasi tutti i libri a proprie spese divenga, in un giro brevissimo di anni, un caso, dove la fama si accompagna istantaneamente al sospetto di fraintendimenti o tradimenti. In effetti, Nietzsche per primo aveva alimentato il mito della propria eredità, il cui tratto caratteristico si esprime al meglio nel biglietto scritto il 4 gennaio 1889 a Georg Brandes: «Dopo che mi hai trovato, non era difficile trovarmi: il difficile adesso è perdermi». Qui Nietzsche assegna al suo interprete un compito da evangelista che sarà largamente recepito. Basti pensare alla frequenza con cui questo biglietto della follia viene citato da autorevoli esegeti nietzscheani, da Löwith a Heidegger. Del pari, in *Ecce homo*, dove Nietzsche non solo dichiara che forse, a giudicare dalle persone colte che frequentano l'Engadina d'estate, non vive, ma soprattutto invita l'uditorio virtuale ad ascoltarlo e a non prenderlo per un altro. Di qui il motivo costante del distinguere tra un vero e un falso Nietzsche, tra un pensiero autentico e la sua manipolazione. E, ancora, è in questo quadro che Nietzsche ritiene che verrà il giorno in cui si istituiranno delle cattedre per l'insegnamento dello *Zarathustra*; ciò che del pari è avvenuto (basti pensare all'enorme numero di commentari a quest'opera), benché propriamente i soli istituti che abbiano forse pensato di istituire cattedre consimili siano stati quelli nazisti. È un dato di fatto che, negli anni Trenta, Nietzsche sia stato un argomento di attualità in Germania: basterà osservare (Zapata Gaiando 1995: 210-18) che, con la sola eccezione di Tübingen, tutte le università tedesche attivarono uno o più corsi su Nietzsche.

Venendo poi alla questione dell'identità disciplinare, la domanda, di oggi non meno che di ieri, sarebbe: posto che gli interessi di Nietzsche non si riducessero alla sola sfera della filosofia della vita, e che la sua attività non potesse ridursi alla ripresa di Schopenhauer, su che cosa deve vertere una *Nietzsche-Forschung* che si voglia distinta dal culto della personalità? Se si vuol tenere in ogni caso l'ipotesi che Nietzsche sia anzitutto ricevuto in termini di filosofia della vita, sarà necessario specificare il doppio valore di una tale espressione: da una parte, lo psicologo, il moralista, il politico. Dall'altra, però, il pensatore legato al positivismo, che cerca di integrare goetheanamente il fisicalismo attraverso il biologismo. Nel 1902-3, Raoul Richter tenne una serie di lezioni in cui (secondo un filo

conduttore che sarà ampiamente recepito negli anni Trenta, e che per l'appunto contraddice l'ipotesi di una prima ricezione inerme) si asserisce che la vera originalità di Nietzsche sta nell'ultimissimo periodo, che *oltrepassa Vinte-resse puramente etico per orientarsi verso indagini gnoseologiche e filosofiche*. Così pure, un altro studioso legato all'Archivio, Alois Riehl, collocò Nietzsche nel quadro del pessimismo filosofico, della critica della cultura e del romanticismo (Riehl 1897: 62 ss.), ma riconobbe il valore della teoria della conoscenza, e degli apporti delle discussioni scientifiche (in particolare, della critica a Darwin, come presunto teorico di una evoluzione orientata dal principio dell'accrescimento del benessere, Riehl 1897: 113 ss.)- Il problema della conoscenza del fenomeno e del suo carattere di apparenza necessaria risultò precocemente chiaro a Hans Vaihinger, di cui diremo meglio più avanti. Ma se abbiamo da fare con delle *finzioni vitali*, e se la dottrina di Nietzsche culmina nella volontà di potenza, non è difficile riconoscere che una trattazione scientifica di Nietzsche non potrà prescindere dal problema del vivente. In questo senso, già Zeitler (1900) aveva sottolineato come il termine prioritario del riferimento scientifico di Nietzsche andasse ricercato nella biologia, e Claire Richter (1911) ricostruì - in modi tutt'ora validi - i rapporti di Nietzsche con le dottrine biologiche contemporanee. In questi termini - e, per l'appunto, piuttosto precocemente - abbiamo già tutti gli strumenti adeguati per una corretta collocazione storiografica di Nietzsche, che sarebbe *grosso modo* quella di un neokantiano minore.

È ben chiaro tuttavia che l'approccio culturale gode di una rendita di posizione, la fruizione in termini di filosofia della cultura essendo destinata a un maggior seguito che non quella gnoseologica, perché è molto più facile. Qui Nietzsche è davvero molte cose: eroe religioso nella monografia di Lou del 1894; «combattente contro il proprio tempo» nel fortunato libro di Rudolf Steiner (1895), editore nietzscheano, e a sua volta fondatore di una neo-religione; psicologo eroico e radicale nel libro che Weininger scrisse (1903) prima di suicidarsi nella casa di Beethoven; erede del romanticismo nella monografia di Joël del 1905; filosofo dei valori in Riehl (1897) e in Ewald (1903), e moralista nel fortunato saggio di August Homeffer del 1906. Nel 1907, Simmel accosta Schopenhauer e Nietzsche per l'appunto sotto il profilo della *Kulturphilosophie*. Per parte sua, e nel medesimo anno, Dilthey affianca Nietzsche ai filosofi della vita e ai pensatori esistenziali, siano essi Marco Aurelio o Montaigne, Emerson o Carlyle; in realtà (e soprattutto per quanto attiene all'antico) volge retrospettivamente una categoria che come tale può aver senso solo da Nietzsche innanzi. Ci si potrebbe chiedere, in altri termini, se qualcosa come l'esistenzialismo, nella sua ripulsa verso la scienza così come nella sua attenzione verso i *mass media*, sarebbe stato concepibile

senza Nietzsche. Che i filosofi fossero un modello di vita è una persuasione antica; che il modello non sia però la vita buona, ma la catastrofe, questo è sicuramente un apporto che si deve in buona parte a Nietzsche, e proprio perciò la ricerca nietzscheana risulta così indistricabilmente connessa con forme di culto, e segnatamente sotto la forma neo-religiosa del *sacrificio*. Per nulla paradossalmente, dunque, ci si può appellare a Nietzsche sia per giustificare l'esistenza disincantata e metropolitana, sia per rilanciare il culto dei titani troppo grandi per la loro epoca. Il tributo accordato a Nietzsche (e che viene ripetuto da Max Scheler, nel 1915, così come dalla pleiade di interpreti di cui si dà notizia in bibliografia, e che procurano confronti tra Nietzsche e Kierkegaard, Stimer, Dostoevskij ecc.) è un dono ambiguo. Da una parte, è il riconoscimento di una superiore sensibilità e di una trasformazione della filosofia; dall'altra, è il riconoscimento del fatto che questi atteggiamenti sono ormai postfilosofici, ossia *non più filosofici*.

È soprattutto nel primo dopoguerra che si solidifica l'immagine mitica di Nietzsche, e senza l'intervento diretto di Elisabeth, che appartiene ormai a un altro tempo. «Mito», ovviamente, vuol dire molte cose, dall'eroismo conservatore del circolo di Stefan George alla cultura dell'anima di Ludwig Klages. In ogni caso, fare di Nietzsche un filosofo artista, un impressionista della filosofia (secondo la formula con cui Andler, 1920-31, III: 499, lo assimila a Bergson), o metterlo in contatto con le avanguardie letterarie (Raschel 1984: 102-33; Taylor 1990: 16-29) non significa necessariamente sottrarlo al mito, ma solo assegnarlo a uno di segno (eventualmente) diverso. L'ambiguità o l'ambivalenza è del resto immanente all'estremismo nietzscheano. Nel 1919, mentre l'Archivio era presidiato dall'esercito durante l'insurrezione spartachista, apparve a Breslavia il libro di Hugo Bund, *Nietzsche profeta del Socialismo*, dove Nietzsche non è anacronisticamente imputato di nazismo, ma è chiamato a correo come ispiratore del socialismo (il superuomo e la sua tirannia sarebbero la piena realizzazione del socialismo, che - d'accordo col modello leninista - non si contrapporrebbe più al militarismo, ma ne sarebbe anzi il compimento). In senso inverso, nel 1921, Friedrich Muckle pubblica un libro su Nietzsche e il crollo della cultura: critico del nietzscheanesimo, certo, però con argomenti che, come vedremo tra un istante, appartengono al *medesimo* repertorio eroico di Ernst Bertram (Nietzsche come maschera di Apollo, Mefistofele, Chopin, la bramosia per una patria nell'epoca del nichilismo ecc.). Nietzsche non solo vien posto in rapporto esplicito con la religione (Odenwald 1926; per una bibliografia sull'argomento, Augustin 1936: 110-21), ma appare egli stesso come il fondatore di una nuova religione, secondo il modello che avevamo già ravvisato in Steiner, e che si ripropone nel

paragone (Werthenau 1928) tra Nietzsche e Constantin Brunner (pseudonimo di Leopold Wertheimer, pensatore e profeta mistico-panteista, ispirato a Spinoza e ad altri). La situazione è per l'appunto fotografata dai cinque lavori che, tra il 1918 e il 1923, furono insigniti del premio istituito da Christian Lassen, un ricco commerciante di Amburgo, per il miglior libro scritto «nello spirito nietzscheano»: le *Considerazioni di un impolitico* di Mann (1918), *Nietzsche. Per una mitologia* di Bertram (1918), *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler (1918-22), *La filosofia del «come se»* di Vaihinger (1911), e *Dell'eros cosmogonico* di Klages (1922).

Più che al Nietzsche morfologo (e comunque subordinato a Goethe) di Spengler, o al teorico dell'orgiasmo in Klages, i lettori si rivelarono sensibili al Nietzsche eroicizzato di Bertram (da cui del resto discendono le *Considerazioni di un impolitico*, e, molto più avanti, buona parte del *Doctor Faustus*). Promotore nel 1919 (con Hofmannsthal, Richard Oehler, Wöfflin) della «Nietzsche-Gesellschaft» fondata a Monaco da Friedrich Würzbach, contributore nel 1921 (con Mann e Vaihinger) del libro per i settantacinque anni di Elisabeth e, nel 1925 (con Mann e Gide), di *Ariadne*, primo e unico numero dell'annuario della «Nietzsche-Gesellschaft», relatore (con Spengler, Scheier, Hans Prinzhorn e Würzbach) al primo convegno nietzscheano tenutosi a Weimar tra il 15 e il 17 ottobre 1927, Bertram incarna appieno gli orientamenti del nietzscheanesimo degli anni Venti. Si è a giusto titolo osservato (Raschel 1984: 152) che negli ultimi tre capitoli del libro la figura di George si sovrappone così nettamente a Nietzsche che ci si può chiedere quale sia il vero soggetto dell'opera. Ma, per quello che ci riguarda, oltre al mito appare anche decisivo il fatto che si ribadisca l'asse greco-tedesco, e la germanicità profonda di Nietzsche proprio nella sua critica dei tedeschi (Bertram 1918: 126). Questa considerazione si potrebbe ovviamente estendere agli altri libri nietzscheani partoriti dal George-Kreis, quelli di Hildebrandt (1922, 1924, 1926) e soprattutto *Nietzsche come giudice del nostro tempo*, che questi scrisse con Gundolf nel 1923. Il Nietzsche mitico, che risolve la verità nell'arte, e affratellato a Hölderlin (così anche nel libro di Zweig del 1925) incarna un motivo che si ritroverà in Heidegger e che, per questa via, giunge sino a noi (cfr. Köhler 1989, dove si troverà, per esempio, una involontaria mimesi di temi bertramiani), e questo non riguarda solo l'eroismo, ma anche il *pathos* del precorrimiento come quello dell'oltrepassamento. Precorritore di George come poi lo sarà di Heidegger, Nietzsche si riconferma - anche fuori di quadri eroici, come nella monografia di Vetter (1926) e nella trattazione specifica offerta nel terzo volume della storia della filosofia di Messer (1920) - come colui che seppe oltrepassare la metafisica, sebbene in un quadro che (diversa-mente da Heidegger, e piuttosto d'accordo con le

successive interpretazioni di Jaspers e di Deleuze) si configura come un compimento della critica kantiana della ragione.

È decisivo mostrare quanto le interpretazioni deliberatamente filosofiche degli anni Trenta siano debitrice delle esegesi di questo giro d'anni. Con un altro obiettivo, anche Klages affronta il motivo dell'oltrepassamento nel capitolo XIV (1926: 196 ss.) del suo libro - decisivo per le interpretazioni nietzscheane di Löwith - sulle scoperte psicologiche di Nietzsche, secondo uno spirito che si radica nel tardo romanticismo (Moretti 1988), permeando altresì l'opera in tre volumi, del 1929, sullo spirito come avversario dell'anima. Del pari, nel *Tramonto dell'Occidente*, la storia si identifica con la vita (le età del mondo ripetono le età dell'uomo), secondo un modello entropico che si ritrova nella storia della metafisica di Heidegger che - malgrado questo - si pretende totalmente rescissa da ogni commercio con il biologismo. Un caso relativamente a parte è quello di *La filosofia del «come se»*. Vaihinger, che era di soli otto anni più giovane di Nietzsche (cui aveva dedicato una monografia sin dal 1902, segnalando sin da allora il ruolo decisivo di Lange nella formazione del pensiero nietzscheano), era anche un competente studioso di Kant (a lui si deve, in particolare, il monumentale commento incompiuto alla *Critica della ragion pura*). Il volume sulla *Filosofia del «come se»*, seppure con un'impostazione «finzionista», non cede al leggendarismo prevalente, per quanto possa costituire almeno in parte il presupposto della valorizzazione heideggeriana della volontà di potenza come arte, d'accordo con il privilegio idealistico e poi neokantiano della ragione pura pratica sull'intelletto. E tuttavia, per quanto attiene a Vaihinger, non il mito, ma i *Figmente* di Helmholtz sono ciò che egli qualifica come «finzioni regolative» (Mittasch 1952: 346). Sul piano della filosofia della scienza (e con una ricostruzione che trova appoggio in Kant, Lambert, Schleiermacher), si fornisce una lettura non eroica né storicistica della fabulizzazione del mondo, ricondotto al puro fenomeno, dove la scienza si limita a formulare delle «finzioni euristiche». In questo quadro, la dottrina della fabulizzazione viene ricondotta a una sua origine probabile, il discorso di Teichmüller sul mondo vero e il mondo apparente (1882). Se questo quadro è attendibile, se ne potrà concludere che, negli anni Trenta, non tanto si assiste all'ingresso della filosofia vera e propria dopo tanta *Lebensphilosophie*; piuttosto, si dovrà considerare come all'impianto positivistico e neokantiano del primo periodo si fosse sostituito il Nietzsche eroico del primo dopoguerra: e ora quel Nietzsche eroico e antiscientifico viene assunto entro un orizzonte di sistema filosofico, con forti componenti politiche e nel quadro di uno storicismo assoluto. Questa considerazione può gettare luce retrospettivamente su circostanze più dense di implicazioni ermeneutiche e politiche, e

anzitutto sulla interpretazione di Heidegger, che si staglia - soprattutto nelle ricostruzioni retrospettive - sopra tutte le altre letture degli anni Trenta.

A Spengler, che si dimette dall'Archivio nel 1935, Elisabeth scrive lamentandosi della sua renitenza al regime (cit. in Volpi: Heidegger 1961: 957). Heidegger si impegnerà viceversa in una nuova edizione della *Volontà di potenza*, dimettendosi solo il 26 dicembre del 1942, con una lettera che possediamo (cit. in Volpi: Heidegger 1961: 957-58), ossia all'epoca di Stalingrado. Quali siano le necessità oggettive cui Heidegger si appella per le dimissioni non è chiaro. Le dimissioni, comunque, paiono tardive, giacché l'Archivio - con Schlechta militare sin dai primi giorni del gennaio 1941 (Schlechta 1958: 10) - era comunque in difficoltà oggettive. In ogni caso, per quanto attiene specificamente all'edizione della *Volontà di potenza*, Heidegger era stato scavalcato dall'edizione di Würzbach, che nel 1940 aveva pubblicato un'ennesima e più ampia compilazione, ordinata «secondo le intenzioni di Nietzsche» (ristampe presso il Deutscher Taschenbuchverlag, col titolo *Umwertung aller Werte* nel 1969 e nel 1977). Nulla depone per l'ipotesi di dimissioni dettate da un dissenso nei confronti del regime. Quanto all'atteggiamento nei confronti delle edizioni, è tanto notorio quanto poco spiegabile (da parte di un uomo che faceva parte del comitato scientifico dell'Archivio) il fatto che, proprio nell'apertura del corso del 1936-37 su *La volontà di potenza come arte*, Heidegger aveva espresso dei dubbi di fondo sulla utilità filosofica di un'edizione storico-critica (Heidegger 1961: 26-27), e che la sua stessa opinione sul valore della GOA è spesso favorevole (Heidegger 1961: 38, 46, 271, 276 - elogio di Gast come perfetto decifratore -, 331, 344 ss., 352), pur non mancando contestazioni nette (Heidegger 1961: 375-76, 285, 386, 319-20, 400 ss., 517, 640, 677-78). In altri termini, Heidegger non sembra avere una qualche opinione sulla questione delle edizioni, ma, proprio per questo, non si capisce per quale motivo avesse accettato di entrare nell'Archivio e nella edizione Beck. Politicamente, poi, tutto si può dire delle lezioni di Heidegger, tranne che siano critiche del regime (e solo il contrario stupirebbe, risultando anzi assurdo); si pensi, in particolare, al passo del corso del 1940 sul *Nichilismo europeo* (Heidegger 1961: 670-71), in cui la disfatta francese viene interpretata come l'esito di un evento metafisico, l'incomprensione dell'essenza della tecnica da parte di quella che pure era stata la nazione di Descartes. Ma, d'altra parte, Heidegger non sta, almeno direttamente, «facendo politica», e piuttosto rivendica l'esigenza di una umanità adeguata alla tecnica moderna e alla sua essenza metafisica, in stretta aderenza con la questione del nichilismo e del superuomo.

Si tratta di temi molto discussi nel giro d'anni in questione: nel

1938, in un libro su Nietzsche, Eduard Heinrich Miesen scrive (1938: 62-63) che Nietzsche visse consapevolmente il *nichilismo* nella sua connessione con la volontà di potenza; si tratta di una posizione radicalmente diversa da un nichilismo puramente distruttivo; così, è di questi anni il nesso tra storicità e decisione (la storia apparendo l'ambito in cui meglio può esercitarsi il costruzionismo umano). Heimsoeth (1938) parla di una *ontologia della storia* di Nietzsche, ossia di una riduzione storica dell'essere: i grandi uomini non sono contemplativi, ma agiscono nella storia (Heimsoeth 1938: 22); la storia serve alla vita, e la vita è volontà di potenza. La *tecnica* rientra a pieno titolo in questa costellazione. Per Michel (1939: 83 ss.), il cammino di Nietzsche - oltreuomo, autodivinizzazione, morte di Dio - non andrebbe nel senso della natura, bensì della tecnica. Non si tratta di per sé di interpretazioni naziste - si riproporranno infatti nel dopoguerra, e sin dal libro nietzscheano di Friedrich Georg Jünger, che è del 1948 - ma l'argomento secondo cui, come scrive Heidegger, è necessaria una umanità «che sia radicalmente adeguata alla essenza fondamentale, unica nel suo genere, della tecnica moderna e della sua verità metafisica» è materia corrente nelle letture naziste di Nietzsche. Nel 1934, in un libro su Nietzsche datato «dall'anno I» (ossia, il 1933), Fritz Giese aveva riconosciuto l'essenza dell'insegnamento di Nietzsche nella contrapposizione tra l'uomo capitalistico e l'uomo tecnico, e queste erano del resto le tesi di *Der Arbeiter* di Ernst Jünger (1932), che proprio nel 1939-40 (secondo la testimonianza di *Oltre la linea*, 1955) Heidegger aveva letto e commentato «in una piccola cerchia di docenti universitari» (e un riferimento alla «mobilitazione totale» si può trovare, per esempio, nel § 74 dei *Beiträge zur Philosophie*). Non si tratta dell'unico legame con l'attualità, sebbene, insistendo sul canone dei «grandi pensatori», Heidegger ci tenga all'oscuro circa dialoghi ben più concreti con esegeti nietzscheani suoi contemporanei, siano essi Baeumler (cui si allude più volte - Heidegger 1961: 37, 280 ss., 343, 355, 419 - ma senza mai entrare in aperta discussione) o Bertram (Heidegger 1961: 218), Jaspers (Heidegger 1961: 37-38, 43-44) o Klages (Heidegger 1961: 37, 132) o Spengler (Heidegger 1961: 302), trattato come un superficiale divulgatore (e nella conferenza sul «detto di Anassimandro» Spengler è qualificato come un rozzo imitatore di Nietzsche). L'ironia è però che Heidegger si appella proprio ai caratteri del *Nietzsche-Kultus*, e questo precisamente nel momento in cui ritiene di inverare la *Nietzsche-Forschung*.

In effetti, Nietzsche costituisce (e persino sul piano personale) un modello filosofico per Heidegger, sia a livello di autocomprendimento (Heidegger è chiaramente proiettivo quando parla di Nietzsche e di Hölderlin come pensatori sacrificati; e i *Beiträge zur Philosophie*,

composti tra il 1936 e il 1938, e concepiti come un compimento di *Essere e tempo*, non solo sono densi di riferimenti nietzscheani, ma in buona sostanza si presentano come una mimesi del *Wille zur Macht*), sia sotto il profilo delle movenze stilistiche, sia, e in modo anche più considerevole, sotto quello dei riferimenti tematici. Anzitutto, l'aristocratismo che si depone nel principio secondo cui non avremmo ancora incominciato a pensare, *alcuni* aspetti della critica della scienza, l'esigenza di oltrepassamento della tradizione e insieme l'appello a un altro inizio del pensiero che viene a coincidere con un ritorno alla Grecia, secondo le modalità che, lo si è visto, istruiscono già la critica nietzscheana della cultura. Ma il lascito più ingente è l'estetismo nichilistico e costruzionistico (ossia l'idea che l'arte sia istitutiva della realtà). L'arte è per Nietzsche, scrive a giusto titolo Heidegger (1961: 137-39), una schematizzazione del reale. Tuttavia, e d'accordo con il costruzionismo idealistico, questa schematizzazione comporta la dissoluzione del reale nel mondo del nichilismo come mondo diventato favola. È il «grande stile» che porterebbe l'arte alla realizzazione (Heidegger 1961: 143), ossia a ciò che, in *L'origine dell'opera d'arte* (e in una tematica contrapposizione fra Storia e Natura), Heidegger chiama «porsi-in-opera della verità». È facile vedere come questo estetismo consegni il mondo di Rilke e di Bertram alle elaborazioni postmoderne del nichilismo. Che cosa permanga non detto in questa interpretazione (la scienza, la fisiologia, l'esigenza di realismo ecc.) cercheremo di esplicitarlo scorrendo dell'ermeneutica e dell'ontologia di Nietzsche. Il fatto è che qui tutto si riduce a valore, e l'intera natura risulta moralizzata, cioè storicizzata e politicizzata.

Il *Mito del ventesimo secolo* ha tratti tematicamente conformi: in particolare, la centralità del momento artistico e della stessa paradigmaticità dell'artista, sotto la tutela di Nietzsche e Hölderlin (Rosenberg 1930: 423 ss.), la critica della quantificazione della scienza moderna condotta in nome della qualità e dei valori, e rappresentata dalla figura del superuomo nietzscheano (Rosenberg 1930: 530 ss.), il richiamo, che viene riferito pur sempre a Nietzsche, a uno schematismo volto all'accrescimento della vita (Rosenberg 1930: 691). Ma, di nuovo, se in filosofia conta lo svolgimento e non il risultato, sarebbe un errore assimilare le opere in base agli argomenti trattati. Montinari (1975: 142) ha giustamente sottolineato che figure culturali di primo piano, come per l'appunto Heidegger e Walter Friedrich Otto, approvarono ufficialmente l'annessione di Nietzsche al terzo Reich, e non perché 'ingannati' dalla sorella. La tesi è ineccepibile; ma non comporta né una invalidazione a priori delle opere di Heidegger (e di Baeumler), né un automatico giudizio di eccellenza per Löwith e Jaspers. Poiché di Heidegger si è detto, converrà ora focalizzare l'attenzione su Löwith, Jaspers e Baeumler.

Tipicamente controcorrente, il libro di Löwith (1935) puntava sull'eterno ritorno come distruzione di tutto il finalismo storicistico che accomuna le interpretazioni di questa età, incentrate sul tema del nichilismo. In Löwith riappare, infatti, un elemento di certezza ontologica che in Heidegger, che si avvia su cammini ontologici non verificabili, non è dato di riscontrare. Crisi e critica del nichilismo (Löwith 1935: 64), l'idea di eterno ritorno, come surrogato ateistico della religione e come «metafisica fisica», procura una nuova saldezza ontologica a un mondo che, nella duplice circostanza della morte di Dio e della presunta risoluzione dell'essere e dell'esistenza nella storia, rischia di non avere più alcuna consistenza ontologica (Löwith 1935: 193; e cfr. Löwith 1964, sul tentativo di recupero del mondo da parte di Nietzsche). Sul piano specifico della esegesi deiretomo ritorno, tuttavia, il libro di Löwith era destinato in parte a rimanere un'intenzione vuota, non potendo approfondire i motivi scientifici di fondo della dottrina del ritorno in Nietzsche (cfr. *infra*, cap. VI). Se poi veniamo al registro della filosofia della storia, Löwith pone Nietzsche come esito della metafisica del soggetto che da Cartesio porta a Stimer; e, invece che al richiamo ambiguo all'oltrepassamento della metafisica e della sua storia, Löwith si appoggia alla categoria euristica della *filosofia radicale*, in quanto frattura rivoluzionaria nella filosofia moderna (che svilupperà in altri contributi, in particolare Löwith 1941 e 1966). Infine, per quanto attiene alla struttura complessiva della riflessione nietzscheana, Löwith non cerca l'aforisma, ma ancora un sistema, per l'appunto incentrato sull'idea di eterno ritorno come conferma di quella certezza ontologica che parrebbe revocata dalla volontà di potenza; sul piano testuale, e coerentemente con i suoi presupposti, il testo capitale di Nietzsche appare lo *Zarathustra*, mentre gli appunti della *Volontà di potenza* «non contengono in sostanza niente di nuovo».

Meno significativa risulta la lettura di Jaspers, che aveva già trattato di Nietzsche nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) e nella *Filosofia* (1932), ma che nella monografia del 1936 si limita a sancire un prospettivismo su base esistenzialistica tale per cui Nietzsche avrebbe antropologizzato il trascendentale kantiano e avrebbe confermato l'impossibilità di una filosofia sistematica, mettendo in primo piano la nozione di problema. In questo senso, Jaspers concorda in buona sostanza con l'interpretazione di Elisabeth, cui riconosce d'altra parte il merito di aver reso accessibili i postumi del fratello e di averli trasmessi alla posterità (atteggiamento in cui si potrà registrare anche l'elogio del frammento e la valorizzazione dei postumi che sarà largamente ripreso nel periodo postbellico).

Se, rispetto a Jaspers, l'interpretazione di Baeumler appare più compatta, è perché unisce al momento ideologico la volontà di fornire

un'immagine non equivoca di Nietzsche, ossia un volto «non leggendario» (Löwith 1935: 215). Nel libro di Baeumler del 1931, Nietzsche appare come un pensatore esistenziale, il che vuol dire anche politico, giacché la volontà di potenza sancisce l'unione di teoria e prassi, laddove l'eterno ritorno e complessivamente lo *Zarathustra* risultano lateralizzati: credenza semi-mitica il primo, espressione meramente allegorica il secondo. Le tesi, come tali, sono più o meno eloquenti; più significative ne sono tuttavia le motivazioni. Baeumler mette in chiaro come in Nietzsche si presenti (come vedremo, attraverso la mediazione del sapere scientifico) il tema leibniziano di una critica razionalistica della ragione, fatta in nome di un paradigma biologistico. Quello che si chiama l'irrazionalismo nietzscheano sarebbe un realismo che si sostanzia della critica della *mathesis universalis* su base numerica sviluppata dal cartesianesimo, e che quindi, nella revisione proposta da Leibniz a Goethe, si articola precisamente sul modello del vivente. Si tratta di una tesi originale e fondata, benché corrotta da considerazioni dettate da opportunità politiche. A ben vedere, proprio il libro di Baeumler del 1923 sull'estetica e la logica del XVIII secolo è la chiave di volta dell'interpretazione di Nietzsche. Kant e Goethe costituiscono il filo conduttore di una ricerca che vuole contrapporre al meccanicismo francese e inglese un'autonoma te-matizzazione del vivente, una nozione di razionalità prossima alla biologia, annunciata da Leibniz e sviluppata da Wolff e finalmente, con Baumgarten, nell'estetica. Sono temi congeniali a quelli di Nietzsche, sin dallo scritto sulla teleologia in Kant, e procurano una giustificazione dell'estetica che non si risolve semplicemente nella risoluzione del mondo in storia.

5. La denazificazione, l'estetismo, il postmoderno

Nel maggio 1945, gli americani entrano a Weimar, e si prevede il trasferimento dell'Archivio negli Stati Uniti (Hahn 1992: 49-50). In autunno, però, la Turingia passa sotto il controllo sovietico. Convocato per accertamenti e condannato alla deportazione in Siberia, il direttore dell'Archivio, Max Oehler, muore il 6 dicembre; il 9 l'Archivio è posto sotto sigillo; di lì, nel 1946, viene trasferito nel Goethe-Schiller-Archiv, sotto la tutela del direttore di questo, Gerhard Scholz, e la villa di Elisabeth è adibita a *Seminar* e foresteria.

Dalla storia si entra nella cronaca, ma non è detto che, di necessità, il mito ceda il passo al *logos*. Per capire che cosa ne vada nella denazificazione, converrà anzitutto proporre il dittico costituito da Kaufmann (1950) e Lukács (1954), dove uno gioca il ruolo della difesa

e l'altro quello dell'accusa, risultando di gran lunga più persuasivo. Non è chiaro perché Hoffmann (a cura di, 1991: 122) sostenga che Kaufmann (che tra l'altro nel 1968 pubblicherà una nuova traduzione inglese della *Volontà di potenza*) sia uno dei pochi esperti competenti e indipendenti della *Nietzsche-Forschung*. Traducendo i progetti nietzscheani in puri ottativi morali (Ottmann 1987: 239; sull'interpretazione sublimatoria della volontà di potenza, Grau 1984: 10 ss.), Kaufmann propone una visione puramente assolutoria, secondo cui la critica della democrazia sorgerebbe da un disagio nei confronti della sua condizione attuale, ma ha di mira una vittoria finale della democrazia (Kaufmann 1950: 160); del pari, depoliticizza la volontà di potenza, considerandola come un equivalente della «volontà di libertà» (Kaufmann 1950: 215) e, più prossimamente, della pulsione sessuale, di cui Nietzsche avrebbe preconizzato (per la volontà di potenza come per il sesso) una sublimazione artistica (Kaufmann 1950: 191-93). Secondo questa versione, la «belva bionda» cui allude Nietzsche sarebbe non il tedesco, ma, fuor di metafora, il leone (Kaufmann 1950: 196; è vero che, come ha notato Brennecke 1976: 143, «blonde Bestie» è per Nietzsche una reminiscenza del classico *flava bestia*, né si riferisce necessariamente ai Tedeschi; sicuramente, però, è un appello alla barbarie). Come abbiamo visto avendo sott'occhio i testi nietzscheani, Lukács ha perfettamente ragione quando, dopo avere ironizzato su Kaufmann, sostiene (1954: 326) che il pensiero di Nietzsche si costituisce in aperta antitesi verso il socialismo e la democrazia. Sbaglia certo quando pretende di giudicare in termini attuali la politica nietzscheana; ma, entro questi limiti, ha ragione quando vede in Nietzsche un estremista di destra. Insomma, Lukács ha buoni occhi (e aiuta a comprendere filosoficamente Nietzsche) quando scrive che Nietzsche ha «cercato ovunque di screditare e di distruggere, dal punto di vista del pensiero, l'idea della uguaglianza tra gli uomini». Certo, storiograficamente problematica appare la categoria del precorrimiento; ma lo stesso non può dirsi della lettura della filosofia tedesca come un tentativo di lottare contro il positivismo inglese e francese. In questo senso, Montinari ha perfettamente ragione quando riconosce la parentela - sotto assiologie opposte - tra Baeumler e Lukács.

Se Lukács può fondare la sua requisitoria su testi pubblicati da Nietzsche - tipicamente, *Al di là del bene e del male* e la *Genealogia della morale* -, l'ipotesi di un Nietzsche esoterico può certo apparire una via percorribile, e congrua con una valorizzazione dei postumi: il vero Nietzsche non starebbe allora in ciò che ha pubblicato, ma nei segreti deposti in carte che - sebbene di dominio pubblico - parrebbero attendere ancora di essere rivelate. Schlechta, che nel 1947 fu tra i primi partecipanti al dibattito sulla denazificazione, avviò di lì a poco

un'edizione delle opere di Nietzsche, il cui primo volume è del 1954, e il terzo e ultimo esce nel 1956. È quello decisivo, perché in esso i «frammenti della *Volontà di potenza*» (non riscontrati sui manoscritti) sono disposti in ordine cronologico sotto il titolo «Dal Nachlaß degli anni Ottanta». La pubblicazione provocò comunque un acceso dibattito (Pannwitz 1957; Schlechta 1958a, 1958b e 1959; Löwith 1958, 1958a, 1959; von den Stein 1958), in larga parte motivato. Anzitutto, le novità erano poche, e *testualmente* si riducevano all'introduzione del sottotitolo «Maledizione del cristianesimo» nell'*Anticristo* e, sempre in quell'opera, nella qualifica di «idiota» attribuita a Cristo. Quanto ai postumi, che la *Volontà di potenza* fosse una compilazione lo si sapeva dal suo apparire (e Baeumler, riproponendo l'edizione Kröner, poteva obiettare a Schlechta di aver pubblicato, nella propria compilazione sulla *Innocenza del divenire*, ben quaranta pagine di piani), così come dal suo apparire si era da mille parti richiesta una edizione cronologica. Inoltre (come noterà Podach nel 1963), anche sotto il profilo della cronologia l'operazione risultava eccepibile, giacché Schlechta non aveva considerato l'uso di Nietzsche di adoperare spesso i quaderni scrivendo dal fondo all'inizio. Ora, è nel 1958 che Giorgio Colli propone a Mazzino Montinari di collaborare a una edizione Nietzsche per Einaudi; e la polemica su Schlechta rende chiaro che una semplice ripubblicazione, senza lavoro sui manoscritti, sarebbe apparsa insufficiente. Si trattava, in altri termini (e in questo sta il merito assoluto della edizione Colli-Montinari, che avvierà le sue pubblicazioni nel 1964), di portare a termine l'edizione Beck (cfr. Montinari a Colli, 1° ottobre 1962, cit. in Campioni 1992: 270, e 10 gennaio 1965, Campioni 1992: 347).

Di là dal lavoro dell'edizione, sono significative le posizioni ermeneutiche. Colli mira a restituire Nietzsche a un luogo separato da ogni storia, e distinto da qualunque storia della ricezione: Nietzsche deve essere ascoltato senza mediazioni (Colli 1974: 26), e la volontà di potenza è solo una formula essoterica su cui si è accanita sterilmente l'esegesi (Colli 1980: 163). Diversa, specie da un certo punto innanzi, la posizione di Montinari, che mise sempre in chiaro il fatto che il 'falso' di Elisabeth sta nella biografia del fratello, e nell'immagine edulcorata o santificata che agisce in Mann e in Andler, e in tanti altri, e non nella manipolazione dei testi in senso improbabilmente nazista (Montinari 1975: 136).

Come si è detto più sopra, questo atteggiamento non è scontato, né meno che mai lo era all'epoca in cui l'impresa editoriale prese avvio. Nei primi anni Sessanta, anche tra gli studiosi professionalmente impegnati nella materia non era difficile trovare l'iperbole: Podach (1961: 184) sostenne che lo stesso *Ecce homo* era una compilazione di Gast, e a questo proposito, recensendolo sulla «Philosophische

Rundschau», Pierre Champromis (1964: 263) sostenne che forse la GOA non era una edizione così cattiva come pretendevano i nuovi curatori. Lo stesso Montinari censurò l'estremismo di Podach (Op VI.3: 590), e a suo tempo, con Colli, aveva distinto le proprie responsabilità da Podach che inizialmente era stato chiamato a collaborare all'edizione: come risulta dal testo redatto da Colli e Montinari nel settembre 1963 per illustrare i criteri della edizione Adelphi-Gallimard. La situazione, come si capisce ancora in Podach (1963), appariva complessa, giacché alcuni studiosi sentivano la necessità di dimostrare, al tempo stesso, che l'Archivio aveva *falsificato* fattualmente e *interpretato* erroneamente. In tal modo, la vicenda della falsificazione finiva per assumere un andamento entropico, quale si può registrare nell'affermazione (Podach 1963: 203) secondo cui la *Volontà di potenza* del 1901, che Schlechta non aveva utilizzato per la sua sistemazione cronologica dei postumi, era stata rapidamente ritirata dall'Archivio non perché fosse troppo cattiva, ma perché era filologicamente e criticamente troppo buona (in questo orizzonte entropico, non si capisce perché mai quel medesimo Archivio avrebbe poi promosso l'edizione storico-critica!). Ora, in generale, è assurdo cercare di affidare alla filologia *come tale* la comprensione del pensiero di Nietzsche, come è ribadito da Löwith nel 1964, nella recensione a Podach (che rinnova la presa di posizione contro Schlechta) sulla «Neue Rundschau» (ora in Löwith 1987: 526-34); soprattutto quando si pretende di cassare il tema del *Wille zur Macht* (tanto varrebbe eliminare *V Opus postumum* perché contiene delle note della lavandaia), per giunta rivelando il segreto di Pulcinella, che Nietzsche non scrisse mai quel libro. Il che non significa essere contro la filologia (come sospettava Colli, a Montinari 10 maggio 1964), giacché, conosciuti Colli e Montinari al convegno nietzscheano di Royaumont, Löwith si adoperò per trovare un editore tedesco alla loro iniziativa. Di quel convegno, però, i protagonisti, con uno sguardo retrospettivo, sono Deleuze, Foucault e Vattimo; mentre i primi due appaiono come gli esponenti più rappresentativi della *Nietzsche-Renaissance* avutasi in Francia, Vattimo (che aveva studiato a Heidelberg sotto la guida di Gadamer) rappresentava in quel contesto un tentativo di riformulare l'esegesi heideggeriana di Nietzsche in termini di filosofia dell'interpretazione che, come vedremo tra breve, apparirà decisiva per la formulazione della immagine postmoderna di Nietzsche.

Alle origini della *Nietzsche-Renaissance* abbiamo le letture di Nietzsche in chiave latamente surrealista, ossia volte a recuperarlo a sinistra, ma come eversore (ossia, per quegli stessi motivi per cui lo si potrebbe collocare a destra). Come diceva Bataille (1944), indi Klossowski (1947; 1969), e come si è ripetuto tante volte, con

Nietzsche o con Sade abbiamo a che fare con «filosofie del male», cioè - era già il caso di Baudelaire - con un estremismo puramente letterario. Tipicamente, Klossowski (1969: 102) interpreta l'eterno ritorno in termini di «affabulazione dell'essere», e la morte di Dio come trasformazione del mondo in «parodia» (AA.VV. 1964: 228). Ma già Bataille - con una significativa consonanza con Mann, dunque con Bertram, e con qualche sintonia con il Gide del *Journal des faux monnayeurs* - tiene a revocare qualunque effettualità al pensiero nietzscheano: Lefebvre (1939: 136) aveva visto in Nietzsche il divulgatore troppo sollecito di un (presunto) immoralismo storico hegeliano; Bataille (dopo aver fatto di Nietzsche il centro di un'esperienza interiore) assolve *apriori* ogni dottrina di Nietzsche, sostenendo che non la si può seguire (1944: 107). Non è difficile vedere, dunque, come le posizioni degli anni Sessanta affondino le loro origini negli immediati dintorni della denazificazione, quando non nelle avanguardie artistiche d'anteguerra. Non sarà difficile, per esempio, trovare una qualche prossimità tra le esegesi nietzscheane di Bataille e quelle del Thomas Mann degli anni Quaranta. Pur individuando con maggiore lucidità che in Bataille il carattere spesso declamatorio della filosofia nietzscheana, in *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza* (1948), Mann ribadisce che l'unica sfera in cui la si può recepire è quella artistica; è insomma lo stesso atteggiamento di Gottfried Benn in un altro discorso, *Nietzsche cinquant'anni dopo*, del 1950, dove - contro le esplicite dichiarazioni di Nietzsche - si sostiene che il suo pensiero non è politicamente pericoloso, giacché (con un argomento che è almeno in parte postulatorio) «questo è un punto di vista che vale per i politici». Per tornare agli antefatti più prossimi della *Nietzsche-Renaissance*, la figura di Nietzsche appare sospesa - per riprendere i termini del saggio di Sartre su Genêt, dove è del pari questione di Nietzsche - tra commedia e martirio.

Nondimeno, l'interpretazione proposta da Gilles Deleuze (1962) restituisce in buona parte alla filosofia ciò che in Bataille e in Klossowski era pura letteratura. Come Fink (1960), Deleuze riconosce in Nietzsche il primo postmetafisico; ciò appare consono al clima heideggeriano, benché Deleuze non lo conosca direttamente (cita solo la traduzione del saggio sulla sentenza sulla morte di Dio, apparsa su «Arguments», e i due volumi del *Nietzsche* appariranno solo nel 1971, nella traduzione di Klossowski). L'ultrametafisicità consisterebbe nel rifiuto del cristianesimo come dialettica, ossia come «lavoro del negativo» per cui dalla morte o dalla privazione sorgerebbe una qualche positività; recuperando gli aspetti energetici della volontà di potenza (cioè, in sostanza, il vitalismo e il biologismo: Deleuze è di formazione bergsoniana), viene proposta una dottrina della

«affermatività» che Deleuze ha provato a chiarire in lavori successivi, ma che può essere essenzialmente ricondotta alla nozione di costruzione assoluta e di volontà di potenza come arte che abbiamo visto valorizzata in Heidegger (Deleuze ha più volte caratterizzato la filosofia come «creazione di concetti»). Accanto a questo aspetto, Deleuze propone una riabilitazione di Nietzsche dall'accusa di «irrazionalismo» (e qui, come vedremo, si riconosce la prossimità con la dialettica dell'illuminismo, come sarà poi nell'appello di Foucault all'ontologia dell'attualità e già alla storia della follia): Nietzsche non è irrazionalista, ma vede piuttosto un'estensione della ragione, una critica trascendentale dei suoi presupposti. La pista neokantiana è legittima, se - come si è visto -, fa parte anche della autocomprensione di Nietzsche, e comunque del clima spirituale in cui si è formato. Ma, di nuovo, la pretesa di costruzionismo assoluto implicita nella affermatività finisce per consegnare la lettura di Deleuze a quella letteratura da cui cercava di discostarsi: ciò che appare intimamente aporetico è la *creazione* di valori. Una volta escluso che qui si abbia da fare con una effettiva costruzione ontologica (ciò che Kant non consente), siamo per l'appunto nell'ambito della pura morale, che però rende ben problematico l'appello di Deleuze all'ontologia, sicché anche in questo caso il solo paradigma accessibile pare quello della creazione artistica.

È ben evidente che un'altra sfera per la costruzione è offerta dalla decisività storica; ma accedervi significa superare almeno in parte il clima impostosi con la denazificazione. Nel *Nietzsche e la filosofia* di Deleuze, la politica è ancora all'orizzonte (e del resto anche nelle successive e più impegnate proposte filosofiche Deleuze resterà per buona parte un impolitico). Diverso il caso di Foucault, e i due brevi scritti da lui dedicati a Nietzsche (1964 e 1971) hanno un valore programmatico. Nel primo, viene proposta la triade Nietzsche-Freud-Marx come teorici dello smascheramento; nel secondo, si precisa il carattere della critica nietzscheana dell'ideologia come «metodo genealogico». Anche in questo caso, secondo delle modalità affini alla dialettica dell'illuminismo di Adorno e di Horkheimer (1947), cui imparentò da ultimo le proprie indagini, Foucault, che ebbe prevalenti interessi storiografici, si propose una genealogia delle istituzioni (ossia della sfera in cui, secondo le indicazioni tratte da Merleau-Ponty, la natura e la cultura si saldano) volta a smascherarne le ideologie palesi, a cominciare dall'ipotesi che esista un fondamento che non sia la volontà di potenza: la profondità e la coscienza non sarebbero - scrive Foucault secondo un argomento influenzato dallo strutturalismo - che «una piega della superficie» (1964: 186-87). Come già in Nietzsche, tuttavia, l'indagine foucaultiana si incagliò nelle secche di una teoria della potenza (Habermas 1985; Ansell-Pearson, a cura di, 1991); e

l'ultima e aporetica fase del pensiero di Foucault si è caratterizzata per l'appunto come il tentativo di rimediare all'identificazione della verità con la potenza.

Le posizioni di Ricoeur (1965) e di Habermas (1968) appaiono affini a quella enunciata da Foucault, ma meno estreme, giacché non ricorrono alla potenza come orizzonte di ultima istanza. Impraticabile politicamente, Nietzsche può essere recuperato come critico della conoscenza. In questo quadro (cui si potrà aggiungere anche l'interpretazione di Granier 1966, circa il pensiero di Nietzsche come *metafilosofia*) si verifica un processo destinato a condizionare buona parte della riflessione del ventennio successivo: le istanze di smascheramento e le pretese di ermeneutica radicale, del tutto comuni all'epoca di Nietzsche, ben poco idiomatiche e spesso poco più che programmatiche, vengono assunte come paradigmi e come compiti filosofici. Affine, per l'appunto, la posizione di Habermas, che in *Conoscenza e interesse* propone una trattazione congiunta delle teorie della conoscenza di Nietzsche, Dilthey e Peirce (dove la convergenza sarebbe assicurata dalla prospettiva del pragmatismo), e che nella silloge di testi nietzscheani di teoria della conoscenza procurata nello stesso anno (cfr. Habermas 1968a) privilegia la seconda *Inattuale*, *Umano troppo umano* («Delle prime e ultime cose»), la *Genealogia della morale* («I pregiudizi dei filosofi»), il *Crepuscolo degli idoli* («La ragione in filosofia»), e una scelta dai postumi degli anni Ottanta. In questo senso, la prospettiva di Habermas ha il merito di mostrare come in Nietzsche la critica della conoscenza presupponga, almeno al livello di intenzioni, una teoria della scienza. Quello esposto da Nietzsche sarebbe «un concetto rivisto di trascendentale» (Habermas 1968: 248 ss.), secondo un atteggiamento che si può riconoscere anche negli approcci nietzscheani di Cacciali (1976, 1978) e di Pasqualotto (1982).

Con il convegno nietzscheano di Cerisy-la-Salle (1972), si assiste invece al prevalere ormai canonico dell'interpretazione heideggeriana, che viceversa a Royaumont era rappresentata esclusivamente da Vattimo. A proposito di questa resurrezione, a un trentennio di distanza, va rilevata una duplice circostanza. Da una parte, Heidegger si diffonde proprio quando le sue assunzioni incominciano a essere criticate in sede scientifica, presso Müller-Lauter e altri di cui si dirà nei capitoli V e VI dedicati alla teoria dell'interpretazione e all'ontologia. D'altra parte, si è notato (Clark 1990: 19; per una rassegna della letteratura, Schacht 1995) che i neo-heideggeriani rimproverano al loro ispiratore di essere troppo ascetico e di trascurare gli elementi ludici di Nietzsche. In altri termini, se Heidegger aveva giocato tutta la sua interpretazione sull'ipotesi secondo cui Nietzsche (considerato senz'altro come un avversario

della scienza, e si tratta di una grave alterazione della realtà dei fatti) era l'ultimo metafisico, e insieme l'annuncio di un nuovo pensiero, gli interpreti post-heideggeriani hanno di preferenza assunto che il tentativo heideggeriano di superamento di Nietzsche fosse guidato dalla persuasione che, dopo un lungo oblio, sarebbe venuto il momento di una verità definitiva, dunque non meno perentoria e violenta di quella stigmatizzata da Nietzsche sotto il nome di «metafisica». A torto si è parlato di una distruzione della ragione nell'eredità di Nietzsche. La categoria è ampiamente insufficiente, dal momento che in modo molto più persuasivo si può parlare di una distruzione della realtà, trasformata in arte, in morale e in parodia. È dunque vero che, senza prendere posizioni politiche, Heidegger «denazifica» Nietzsche, assumendo che questi, come il suo interprete, non stia parlando di nulla di reale, ma svolge piuttosto un discorso sulle nostre credenze intorno alla realtà. Resta il fatto che qui si ha da fare con una interpretazione produttiva, che tuttavia concede a Nietzsche tutto, tranne ciò in cui principalmente credeva, ossia di svolgere una analisi realistica, e capace di incidere sul corso del mondo.

A venire sdoganato, in Francia e in Italia, non è dunque solo Nietzsche, ma anzitutto Heidegger. Come ha sottolineato a giusto titolo Vattimo, è emblematico che proprio nel 1968 appaia la traduzione italiana di *Sentieri interrotti*, che comprende il saggio sulla sentenza di Nietzsche «Dio è morto», dove la filosofia di Nietzsche viene ricollegata alla vicenda della morte di Dio come perdita della trascendenza e come risoluzione della filosofia in meditazione sulla storia. Il modello di questa ricezione heideggeriana era, in Italia, l'incipiente rilettura di Heidegger proposta in Francia, dove sin dall'immediato dopoguerra la *Lettera sull'umanismo* aveva conseguito un grande esito; ora il decisionismo cede il posto al più accettabile pensiero della rassegnazione. *Tempo ed essere* esce nel 1968 nella *Festschrift* Beaufret che ospita anche *Ousia et grammè* di Derrida, che - con una legittimità contestabile - viene individuato non tanto come un critico di Heidegger, quanto piuttosto come l'interprete capace di adattarlo a una condizione che di lì a poco (Lyotard 1979) verrà chiamata «postmoderna». L'oltrepassamento della metafisica (il tema corrente del secondo Heidegger) viene largamente recepito, con delle inflessioni che possono anche prestarsi a valorizzazioni politiche. Del pari, nel 1960 era uscito *Verità e metodo*, che inseriva la prospettiva heideggeriana all'interno della tradizione delle scienze dello spirito ottocentesche, e insieme ne mutuava la prospettiva nichilistica per cui il vero essere va ricercato nell'arte e nel linguaggio, in aperta polemica con le scienze della natura (ciò che risulterà particolarmente efficace in Italia, consentendo un recupero della tradizione

neidealista).

Un punto, tuttavia, chiede di essere sottolineato. Come si è accennato, questi appelli postmodernistici e postmetafisici si richiamano all'autorità di Derrida, ma in modo del tutto arbitrario. In *Della grammatologia* (si veda il riferimento all'empirismo non filosofico di Nietzsche in Derrida 1967: 31-32) come in *Sproni*, Derrida ha sistematicamente insistito sulla sostanziale estraneità di Nietzsche rispetto alla filosofia. In altri termini, Derrida non sancisce l'ingresso di Nietzsche nella filosofia, né annuncia la fondazione di una filosofia ironica e postfilosofica, bensì *esclude rigorosamente la pertinenza filosofica dell'opera di Nietzsche*. Questa addita soprattutto una pratica stilistica; ma, se davvero quella di Nietzsche è una questione di stile, è escluso che un tale stile possa fare scuola. Come aveva osservato Vattimo (1977) recensendo sulla «Philosophische Rundschau» i libri di Pautrat (1971), di Rey (1971) e della Kofman (1972) - che in buona parte non tengono conto di questa limitazione pur richiamandosi all'interpretazione derridiana - si ha da fare con una filosofia estesamente metaforica e letteraria; si potrebbe aggiungere che il richiamo alla metafora (che trasforma l'argomento di Derrida secondo cui è arduo distinguere la metafora dal concetto in una presa di posizione per la metafora contro il concetto, che dunque muove da un'implicita discriminazione metafora-concetto) ripropone, con un più limitato repertorio gnoseologico, la filosofia del «come se» di Vaihinger.

Le interpretazioni francesi di Nietzsche, e più complessivamente il «post-strutturalismo», incontrarono un largo seguito dapprima negli Stati Uniti, poi in Germania. Il prospettivismo si allea all'estetismo, che è chiamato a sussumere ciò che (ben problematicamente) si chiama realtà (Nehamas 1985, Megill 1985, Lee 1992). L'ipotesi che le interpretazioni siano infinite e mai conclusive (secondo una valorizzazione di ciò che Hegel aveva chiamato «cattiva infinità») sembra rispondere a questa esigenza, e appare facilitata dalla circostanza che siano ormai largamente valorizzati i postumi, ossia testi di per sé aperti e decostruiti, come assume, ad esempio, Figi (1981, 1982, 1984, 1984a). Qui «ermeneutica» e «infinità delle interpretazioni» sono sinonimi di emancipazione e di denazificazione. È lo spirito che Vattimo ebbe il merito di indicare sin dal 1974. Le prospettive esistenzialistiche e latamente neocriticiste di Heidegger e di Jaspers vengono convocate contro il «realismo», e si procede all'ultimo passo, quello di revocare il *pathos* della verità che ancora costituirebbe il limite dell'esistenzialismo storico. Così, il «testo» più promettente è offerto dai postumi, che da oggetto interpretabile divengono una *teoria* della interpretazione (il sottotitolo di Figi è «Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten

Nachlaß»).

Il presupposto di questa assunzione è per l'appunto l'ipotesi secondo cui «la nozione di verità non sussiste più» (Vattimo 1985: 175), di modo che si produce una «derealizzazione del mondo» (Vattimo 1985: 36), che al tempo stesso *realizza* una società della conversazione senza conflitti e di una condizione «postfilosofica» (Rorty), o una fabulizzazione del mondo, in cui Nietzsche raccoglierebbe il retaggio di Novalis e dei romantici, tale per cui «la mitologia sembra configurarsi come un gioco ermeneutico, un prospettare mondi possibili, un sognare sapendo di sognare (Nietzsche)» (Givone 1995: 120). Per quanto ermeneuticamente produttive, queste posizioni non sono prive di problemi quanto alla fedeltà al testo nietzscheano. Mettendo in luce l'involontaria dissoluzione dell'essere implicita nel richiamo heideggeriano a pensare veramente l'essere, Vattimo ha sottolineato il carattere «destrutturante» della volontà di potenza intesa come arte e non come vera dottrina politica (Vattimo 1980: 104), che sarebbe al tempo stesso un potenziamento della vita e una riduzione della dimensione normativa del reale (Vattimo 1985a: 104 ss.). Inoltre, caratterizzando il postmoderno come la filosofia che risulta dalla riduzione dell'ontologia ad apparenza e a valore, Vattimo ne trae la conclusione che si può affidare un valore positivo all'«identificazione del valore (dell'essere stesso) con la novità» (Vattimo 1985: 108). Il punto è però che, in questa prospettiva, si assume insieme che la storia non abbia nulla di reale e insieme detenga una conseguenza reale, ossia la derealizzazione del mondo (a meno che il discorso non si ponga sotto il segno di una pura metaforicità). E ben evidente che qui si ha da fare con il mondo storico, e che l'ambiguità di Nietzsche e di Heidegger (tra un discorso con pretese scientifiche e uno con aspirazioni critiche ed edificanti) è definitivamente sciolta in senso immaterialistico, ma resta aperto (e questo vale anche per la prospettiva del neopragmatismo nietzscheano di Rorty) sia il problema di giustificare in modo non circolare la risoluzione integrale della natura in storia, sia quello di determinare l'estensione di una tale storia universale, che potrebbe essere invalidata se anche un solo individuo (per non parlare degli animali, e non solo di quelli simbolici di *Zarathustra*) decidesse di non riconoscersi in una vicenda che o ignora o non condivide.

Queste considerazioni si possono estendere anche alle letture nietzscheane di Behler, Frank, Givone, che hanno sfruttato con competenza le letture di Nietzsche nel quadro del romanticismo invalse sin dagli anni Venti, per poi rilanciarle, sotto un influsso post-strutturalistico, alla fine degli anni Settanta, nel quadro della cosiddetta *Mythos-Debatte*, e secondo un approccio apertamente interpretativo, giacché Nietzsche ebbe un'esplicita avversione nei

confronti del romanticismo, o almeno per quello che egli identificava come tale, ossia quello, cattolico e reazionario, del 1815-40 (Moretti 1988: 75). Ma, di là dalla storia, in che senso il progetto di Novalis, secondo cui il mondo dovrebbe divenire favola, si trasformerebbe, con Nietzsche, in un «fatto compiuto» (Givone 1995: 112)? Se non è possibile indicare per quali vie un tale evento abbia avuto luogo, e quali fatti - che non siano la persuasione dell'interprete - si possano addurre a sostegno della trasformazione, siamo ancora sul piano puramente ottativo della credenza, e si riapre la contraddizione immanente alla tesi secondo cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni. Il punto è che il romanticismo, a torto o a ragione, ebbe effettivamente di mira un costruzionismo assoluto, ma la coerenza di questa posizione richiede che si possa davvero fondare *scientificamente* e *ontologicamente* (e non già *sociologicamente* e *storiograficamente*) la dissoluzione del mondo dei fatti in quello delle interpretazioni che, di per sé, presuppongono i fatti. Se può apparire audace e metafisico sostenere che le sedie e le tavole, che paiono diversissime da noi, sono in realtà simili a noi perché iscritte nel perimetro del mentale, tutta l'audacia vien meno quando appare chiaro che colui stesso che formula la tesi *non ci crede*, e si comporta esattamente come se le sedie e le tavole fossero (come sono) diverse da noi.

Il *la* interpretativo sulla via della derealizzazione, lo si è visto, è stato offerto da Heidegger, ma bisogna riconoscere una vistosa differenza tra una parte della dottrina nietzscheana e la sua interpretazione - insieme resa coerente e amputata - in Heidegger. Quest'ultimo dà per scontato che il mondo si risolva in esistenza e in storia, e che la scienza sia una struttura acefala portatrice di puro dominio. Proprio per questo motivo, d'altra parte (lo si è visto), Nietzsche aveva un concetto della scienza più alto di quello che gli attribuisce il suo interprete (Babich 1994), e ciò per buoni motivi. La scienza ha senza dubbio, agli occhi di Nietzsche, i limiti di una struttura democratica; essa, però, è anche una forma della volontà di potenza, dal momento che persegue con oscura tenacia verità e performatività. E la verità non è solo quella dell'apparenza artistica, ma *dell'aisthesis* come sensazione, ciò che motiva non solo la lettura di Helmholtz e di Mach condotta da Nietzsche (Moiso 1993, Negri 1994), ma una consonanza profonda. È probabilmente in questa via, che si vuole distinta dalla prospettiva di Heidegger, che è possibile trovare un terzo modo per intendere la filosofia di Nietzsche, e per relativizzarne la politica senza per questo ricorrere ai castelli di Ludwig. Si tratta, come nella lettura di Löwith (1935), dell'eterno ritorno, che si configura come una radicale critica dell'esistenza storica e dell'umanità, dunque come uno svuotamento dall'interno di

tutto l'orizzonte del politico. Se tutto ritornerà, che senso può avere richiamarsi alla storia e conferire un senso al genere umano? Sotto questa prospettiva, la dottrina dell'eterno ritorno sortisce lo stesso effetto che si ha dal considerare la terra come astro tra gli astri (secondo le visioni invalse da Cusano innanzi), e come una riduzione della temporalità enfatica del cristianesimo. Ma per far questo sarebbe stato necessario che Nietzsche fosse più chiaro quanto al contenuto della sua dottrina, e che si assumesse che, in questa prospettiva, non c'è più luogo per parlare di politica (che si costituisce sull'assunzione della centralità anche metafisica dell'uomo e sul ruolo iperbolico della storia).

Capitolo secondo

Etica e politica

1. *Fede e sapere*

Nella *Gaia scienza* (§ 126), Nietzsche scrive che «Le spiegazioni mistiche passano per profonde: la verità è che non sono nemmeno superficiali»; e, in *Umano troppo umano* (MA: 90-91), cita con approvazione la sentenza di Schopenhauer secondo cui «nessuna religione ha mai finora contenuto, né direttamente, né indirettamente, né come dogma, né come allegoria, una verità». Ma forse è il «finora» che conta. Georg Brandes, il primo che tenne conferenze su Nietzsche, nella primavera del 1888, aveva sottolineato come, diversamente dagli inglesi, spiriti pazienti e, nei casi migliori, menti aristoteliche, pensatori come Nietzsche e Schopenhauer vadano piuttosto classificati tra i visionari e gli artisti, interessanti non tanto per quello che dicono, ma per ciò che fanno. Il rilievo di Brandes - che si attaglia a Nietzsche piuttosto che a Schopenhauer - è utile sotto un duplice profilo. Da una parte, mette l'accento sul carattere contraddittorio del pensiero di Nietzsche (soppressione del mito e rimitizzazione, aspirazioni morali e insieme condanna della morale come contronatura, critica del cristianesimo e profezia dell'oltreuomo; e a tutto questo va aggiunto, sul piano politico, l'appello a una politica «sacra» estremistica e problematica). D'altra parte, indica con esattezza la sfera in cui queste contraddizioni possono trovare una giustificazione. Nietzsche si è presentato più spesso (e ancor più spesso è stato recepito) come un modello di vita e come il profeta di nuovi comportamenti che non come lo scopritore di dottrine o di leggi positive. Questo non significa che la sua filosofia vada ridotta esclusivamente a questo aspetto, ma è difficile evitare delle evidenze tanto massicce. Insomma, il Nietzsche dionisiaco, o anche critico della cultura e genealogista della morale, non è affatto *tutto* Nietzsche, come spesso si è sostenuto, approvando o censurando. Di ciò che pertiene al tentativo nietzscheano di dialogare con la metafisica professionale e con la scienza naturale si dirà diffusamente nei capitoli dedicati alla gnoseologia e all'ontologia. In

questa prima tappa, però, converrà mettere a fuoco l'aspetto più largamente recepito della filosofia nietzscheana, ossia per l'appunto la parte della sua dottrina che inclina più apertamente verso un discorso di fede.

2. Eroi, titani redentori: etica esemplare o etica normativa?

Come si è visto scorrendo della fortuna, Nietzsche venne presto recepito in termini di filosofia della vita. Così in Dilthey (1907) e in Simmel (1907), e il culto di Nietzsche stigmatizzato da Tönnies (1897) non è accessorio o estemporaneo, così come non lo è la vastissima produzione biografica (Gilman, Reichenbach 1981: 767-81); la stessa letteratura sulla follia, che si prestava a venir letta anche in termini sacrificali, quando non di divina follia. Non siamo affatto distanti da un culto degli eroi, largamente attestato nella ricezione, da Weininger (1903) a Steiner (1895), attraverso Bertram (1918), sino al titanismo che, come in Jünger, lambisce il postmoderno.

In effetti, l'etica nietzscheana appare legata, piuttosto che all'ambito delle dottrine normative (quelle il cui paradigma potrebbe essere trovato, per i tempi moderni, nella *Critica della ragion pratica* di Kant), alla sfera delle etiche descrittive ed esemplari, i cui modelli vanno ricercati nelle vite dei filosofi di Diogene Laerzio (un autore affrontato all'epoca del tirocinio filologico) e delle vite dei santi (da intendersi estensivamente, sino a comprendere i pensatori sapienziali presocratici, le vite dei filosofi stoici ed epicurei, le biografie eroiche di Plutarco, l'ideale tardoantico dell'«uomo divino», sino all'imitazione di Cristo e all'apparente secolarizzazione di un tale ideale nelle vite degli artisti). È proprio a questa grande varietà di modelli, uniti dal richiamo all'*esempio* e all'*imitazione* piuttosto che alla norma, che si può ricondurre il complesso non univoco degli indirizzi morali suggeriti da Nietzsche, che si riassumono con esattezza nel quadro di una morale eroica.

In questo, Nietzsche appare del tutto in linea con l'età sua, e anzitutto con le sue letture giovanili. I titani di Hölderlin, che patiscono e si sacrificano per l'umanità perché ne valicano i confini, Prometeo che ruba il fuoco agli dei e viene esposto al supplizio, propiziarono l'incontro con la cultura inglese che in questo senso si presenta come una vendemmia tardiva dei frutti del romanticismo tedesco. È il caso di Thomas Carlyle, che in *Gli eroi e il culto degli eroi e l'eroico nella storia* (1841) concepisce la storia non come progresso, ma come teatro della manifestazione della virtù degli eroi (siano Odino o Dante, Lutero o Cromwell); la biografia diviene qui per l'appunto il

luogo dell'esempio, e si ricongiunge alla riabilitazione storica della conoscenza dell'individuale, in ciò che ha insieme di specifico e di universale, che si manifesta nelle scienze storiche dello spirito, da Dilthey a Misch, sino alla filosofia dell'esistenza di Heidegger. Il culto dell'eroe risponde, in Carlyle, a un ideale politico reazionario, per cui al democraticismo moderno va sostituito un ideale comunitario medioevale, in cui la collettività è tutelata non da un patto tra cittadini, bensì dalla soggezione all'eroe taumaturgo. Direttamente influente su Nietzsche (come su William James, secondo una affinità non esteriore) è la ripresa di questa prospettiva in Ralph Waldo Emerson, nel quadro del trascendentalismo americano. Nell'esemplare dei *Saggi* posseduto da Nietzsche si trovano numerose sottolineature intorno al passo dove si parla di Zarathustra, e non come portatore di una dottrina, bensì per ciò che concerne «il suo aspetto e il suo incedere», da cui promanerebbe la verità. Nietzsche annota con entusiasmo: «È lui!».

Ma l'eroe di Nietzsche non è solo l'erede dei romantici e il contemporaneo di Carlyle; è anche, in qualche misura, un eroe del male. Tipicamente, non è un filantropo, almeno nel senso più corrente del termine. Il suo sacrificio non va direttamente a favore della umanità, e non è difficile rilevare come, in questo orizzonte, si possano trovare due affinità elettive. La prima è, in senso lato, l'evoluzione ottocentesca della idea hegeliana della «astuzia della ragione», per cui gli uomini, credendo di perseguire il proprio bene, quando non il male altrui, assicurano il progresso della razionalità (è l'immagine che troviamo solidificata nell'*Inno a Satana* di Carducci). La seconda, più esplicita e di cui avremo modo di registrare la costanza, è offerta dal dandysmo di Baudelaire: nella critica nietzscheana di Wagner come ipocrita e redentore troviamo una corrispondenza ideale con l'irrisione di Hugo da parte di Baudelaire, di segno inverso, è vero (perché in Baudelaire è critica dell'ateismo in nome di un sanfedismo ultrareazionario), ma caratterizzata dal medesimo atteggiamento. Ma la posizione nietzscheana è ancora più specifica, e va collegata almeno con un altro precursore, del resto detestato da Nietzsche, Rousseau. Se le *Confessioni* di quest'ultimo si aprono con una paradossale dichiarazione secondo cui l'autoritratto fornisce al lettore, insieme, l'immagine dell'unico uomo quale realmente è, e insieme il modello verso cui deve tendere l'umanità, così il progetto morale nietzscheano, che si vuole insieme morale e immorale, assolutamente umano e del tutto oltreumano, e - come ogni eroismo - unico ed esemplare, si trova a dover risolvere almeno tre non facili problemi.

Il primo suona pressappoco così: se davvero il cristianesimo (che con i suoi sogni di redenzione rappresenta la morale contronatura per

eccellenza) è una mistificazione, perché spinge l'uomo a essere diverso da quello che è, per quale motivo così tanti uomini hanno abbracciato la fede cristiana? Si tratta di un nodo che, su più vasta scala, tormenterà la riflessione nietzscheana sul nichilismo (e di cui si dirà meglio più sotto), chiamata a rispondere a un interrogativo quale: se il mondo è volontà di potenza, come accade che i deboli abbiano regolarmente avuto la meglio sui forti (almeno secondo le analisi proposte da Nietzsche)? E, in questo caso, con che criterio si possono chiamare «forti» proprio coloro che soccombono? Il secondo problema costituisce in parte la reciproca, ma appare più grave: se le cose stanno in questi termini, essere fedeli alle ragioni del corpo non risulta, a sua volta, come l'indicazione di un dover essere, ricadendo anche sotto questo punto di vista nel quadro delle deformazioni e delle costrizioni apportate dalla morale? «Diventare natura», da questo punto di vista, non risulta forse come una prescrizione contraddittoria, come un *double bind* affine all'ingiunzione di disobbedire? Il terzo, forse, più che un problema appare come una soluzione. Se l'errore delle morali e delle religioni (due nozioni che in Nietzsche appaiono molto più strettamente correlate di quanto non avvenga in altri pensatori) è consistito regolarmente nel porre dei fini di là dalla vita, allora volere eternamente la vita, «diventare natura», si presenta bensì come un fine (giacché, di nuovo come in Rousseau, la natura umana è stata perversa dalla società), ma tale da procurare una peculiare ascesi intramondana, che ha di mira la terra e non il cielo. L'annuncio del superuomo nello *Zarathustra* appare da questo punto di vista eloquente:

Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che cosa avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? [...] Il superuomo è il senso della terra. [...] Vi sconsiglio, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. (Z, «Prefazione di Zarathustra», § 3)

3. Capovolgimento del cristianesimo

Come l'eroismo, anche l'annuncio di Zarathustra, ricevuto a seimila piedi al di sopra degli uomini e del tempo, ha una storia e una geografia ben riconoscibile. Il capovolgimento del platonismo è un capo-volgimento del cristianesimo (ossia di ciò che per Nietzsche è un platonismo popolare); dunque, in termini dottrinari, la religione nietzscheana è uno specchio della religione cristiana, orientato dal progetto di una restituzione della morale alla natura. Heidegger ha scritto che Nietzsche fu l'ultimo filosofo tedesco ad aver cercato Dio

nel dolore; è la tesi che ribadirà commentando la sentenza di Nietzsche «Dio è morto», sottolineando a giusto titolo come la morte di Dio non sia affatto la tesi di un ateismo corrente. Se prendiamo la formulazione più nota della morte di Dio, quella esposta al § 125 della *Gaia scienza*, questo aspetto è del tutto evidente.

L'uomo folle. Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «È forse perduto?» disse uno. «Sì è perduto come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?» - gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio? - gridò - ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via finterò orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare?».

Se interrompiamo a questo punto una citazione altrimenti lunghissima è perché l'«eterno precipitare» ha una chiara affinità con la sentenza altrove espressa da Nietzsche secondo cui da Copernico innanzi l'uomo rotola via verso la *x*. La tesi della morte di Dio è molto semplice, cioè non nasconde visioni ed enigmi, come spesso si sostiene forse dando troppo credito alla tesi nietzscheana circa il carattere esoterico e sapienziale delle sue concezioni. Nella sua sostanza, non è che una versione della secolarizzazione, ossia del venir meno del senso del sacro nel mondo moderno. L'uomo, con il progresso del sapere, ha fatto di Dio un'ipotesi non necessaria; ma non è all'altezza della sua azione. Il solo modo con cui l'umanità potrà rendersi all'altezza del suo gesto è, allora, diventare essa stessa divina. In altri termini, abbiamo a che fare, molto canonicamente, con una lotta tra il vecchio e i nuovi dei che, per l'appunto, sono ignari della loro azione, e l'uomo folle, come poi Zarathustra, deve farsi profeta presso l'umanità di questa nuova religione. Così, infatti, si conclude l'allocuzione dell'uomo folle:

Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!

La religione dell'avvenire - e questo, appunto, conferma come qui si abbia da fare con un semplice capovolgimento del cristianesimo -si presenterà come una religione della carne, o dell'affermazione della vita. Nell'apofisma 136 della *Gaia scienza* - ossia poche pagine dopo l'annuncio della morte di Dio -, Nietzsche sottolinea come il sentimento religioso ebraico fosse affine a quello che l'aristocrazia

francese provava per Luigi XIV, cui aveva delegato l'intero proprio potere, e in cui proiettava le proprie aspirazioni di potenza. Il vero Dio, dunque, è quello degli eserciti, per l'appunto come affermazione di energia vitale, rispetto al quale il Dio cristiano non è che una esangue degradazione (AC: 184). «Il puro spirito è la pura menzogna» (AC: 174) e, al solito, l'idealismo platonizzante e metafisico e la religione dello spirito sorgono dallo stesso ceppo, giacché «Il pastore protestante è il nonno della filosofia tedesca» (AC: 175). Il superuomo sarebbe l'antitesi del Dio morto in croce, il cui

regno mondiale è [...] un regno dell'oltretomba, un ospedale, un regno del sottosuolo, un regno del ghetto... E lui stesso, così pallido, così gracile, così *décadent*... Persino i più esangui tra gli esangui signoreggiano su di lui, i signori metafisici, gli albi del concetto. Tesserono le loro trame così a lungo intorno a lui che, ipnotizzato dai loro movimenti, divenne lui stesso un ragno, un metafisico [...] Il concetto cristiano di Dio - Dio come divinità degli infermi, Dio come ragno, Dio come spirito - è uno dei più corrotti concetti di Dio che siano mai stati raggiunti sulla terra; esso rappresenta forse, nello sviluppo discendente dei tipi di divinità, addirittura il grado dell'infimo livello. Dio degenerato fino a contraddire la vita, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno sì! (AC: 185)

Descritti, in termini sommari, i capisaldi della neo-religione di Nietzsche, e appurato (come del resto doveva apparire chiaro sin dall'annuncio dell'uomo folle) che qui non si ha da fare con una critica della religione, bensì con il progetto positivo di una neo-religione, sarà fin troppo ovvio riconoscere chi ne sia il profeta, il commediante e il martire. L'aspetto formale dello *Zarathustra*, che mima la prosa di Lutero, è una indicazione palese, così come la pretesa (in realtà infondata) che si tratti di un libro iniziatico ed esoterico, «per tutti e per nessuno» (così recita il sottotitolo), che parla per immagini e per metafore, non concedendo nulla all'argomentazione (anche la tesi fondamentale, quella dell'eterno ritorno, è affidata a una visione). Ora, proprio nella misura in cui qui abbiamo a che fare con una specularità rispetto al cristianesimo, è anche evidente che il profeta può divinizzarsi attraverso il sacrificio. Se nello *Zarathustra* una simile eventualità non è apertamente affacciata (e *Zarathustra* appare piuttosto come un eroe della testimonianza, secondo, per l'appunto, il modello dell'artista come eroe: «Forse che miro alla *felicità*? Io miro alla mia *opera*!», Z, «Il segno»: 397), nell'*Anticristo*, e soprattutto in *Ecce homo*, l'identificazione col Cristo sotto il segno del sacrificio appare del tutto evidente. Se ancora restassero dei dubbi, dopo aver letto il capitolo finale di *Ecce homo* («Perché io sono un destino»), le parole con cui si chiude il libro appaiono difficilmente equivocabili: «Sono stato capito? - *Dioniso contro il Crocifisso*...». I biglietti della follia non fanno che chiudere il cerchio, e non si allude soltanto alla lettera a Burckhardt in cui Nietzsche dichiara di essersi dovuto sacrificare, rinunciando alla propria cattedra basileese, per farsi Dio,

ma alle lettere a Strindberg, a Brandes, a Gast (in cui si firma «Il Crocifisso»), così come a Overbeck (in cui si firma «Dioniso»), rivelando la fondamentale permutabilità dei ruoli. È comunque certo che nell'autunno del 1888, a Torino, Nietzsche avesse accentuato la tendenza a identificarsi con Dioniso Zagreo, ossia con il nucleo originario della tragedia in cui, esattamente come per Cristo, l'eroe viene sacrificato e su questa morte si fonda la religione (è, di nuovo, la fenomenologia del fatto religioso dettagliata ne *l'Anticristo*).

Tanto basta, ci pare, per dimostrare come il culto degli eroi non sia semplicemente una componente d'ambiente, magari temperata dagli atteggiamenti buffoneschi e derisori che talvolta, soprattutto nell'ultimo periodo, si alternano alla tragedia. Alessandro Magno e Cesare, così come Dioniso e Cristo, sono nomi ricorrenti nell'autocomprensione di Nietzsche, e, ancora una volta, converrà ricordare che sono tutti dei sacrificati. Anche di questo si accorgerà con esattezza Heidegger, che vedrà in Nietzsche e in Hölderlin i grandi sacrificati (anzitutto del popolo tedesco), e i titani che con la loro follia hanno aperto un nuovo futuro.

4. Zarathustra e il suo ambiente

Così, il fatto che Nietzsche censuri la figura del «prete ascetico» non osta all'ipotesi che a parlare sia un prete dionisiaco, allo stesso modo che la critica degli ideali ottimistici dell'evoluzione non toglie che il progetto di una trasvalutazione di tutti i valori si configuri come un obiettivo positivo e desiderabile per l'umanità. L'ipotesi della religiosità nietzscheana è canonizzata dalla letteratura, dalla prima monografia di Lou Salomé (1894), alle letture di Rudolf Steiner, sino ai paragoni, largamente diffusi, fra la religiosità di Nietzsche e quella di Tolstoj, così come con profeti meno noti, come il Constantin Brunner di cui si è detto. Del pari, già Claire Richter, nel 1911, poteva enumerare una grande quantità di sette protestanti che avevano recepito il radicalismo politico e biologico di Nietzsche (e in Augustin 1936: 110-21 si potrà trovare una rassegna dei testi sino allora apparsi sul rapporto tra Nietzsche e la religione).

Si tratta semplicemente di una religiosità filosofica (ossia, dato il contesto, di una riflessione sul cristianesimo), oppure abbiamo a che fare anche con una vera e propria proposta neo-religiosa? Il margine tra le due alternative non è così grande. Consideriamo intanto una circostanza apparentemente fortuita. Steiner non fu solo uno studioso di Nietzsche, attivo per un certo tempo all'Archivio, ma anche a vario titolo implicato in movimenti neo-religiosi; nel 1902 fondò il

movimento antroposofico, e fu, dal 1902 al 1913, segretario della società teosofica fondata da H.P. Blavatsky (1831-1891); ed è tutt'ora registrabile una forte attenzione degli antroposofi nei confronti del pensiero di Nietzsche. Non si tratta di una circostanza puramente accidentale. Sul finire dell'Ottocento, assistiamo a un proliferare di simili movimenti. Si tratta, in genere, di gruppi di origine cristiana, che perseguono gli obiettivi più vari, fossero la riforma radicale della Chiesa, ovvero il ritorno alle sue radici originarie, oppure un più marcato sincretismo; tra le sette più impegnate sul piano dottrinario, si trovano gli avventisti, che per l'appunto predicano una seconda venuta di Cristo, o, ancora, nella «corrente metafisica», formulano assunzioni più vincolanti sul piano ontologico. Sono, per esempio, le sette di origine swedenborgiana sorte alla fine del Settecento, così come le religioni ispirate al mesmerismo, quale la Christian Science i cui primi templi furono, a Boston, la «First Church of Christ Scientist» (1879), cui seguì, nel 1881, il «Metaphysical College», ove (anche appellandosi a Berkeley, Fichte e Coleridge) si predicava che la materia è mera illusione.

Per i nostri interessi, vale poi la pena di sottolineare ancora una circostanza. Le neo-religioni possono certo inclinare al misticismo, come il «Movimento del Santo Graal» fondato da Oskar Ernst Bernhard (1875-1949), che si riteneva la reincarnazione di Parsifal, o la «Chiesa del Regno di Dio» fondata dallo svizzero F.L.A. Freytag (1870-1947), che perseguiva opere filantropiche ma era anzitutto interessata al problema della sopravvivenza dopo la morte, ma hanno più spesso un tratto comune, quello di essere secolarizzate, e di fare variamente appello alla scienza, alla filosofia, ai movimenti politici. Così nella «Comunità del divino socialismo» di Julius Fischer, attivo ad Amburgo tra il 1890 e il 1900, o nella stessa Christian Science, che si opponeva allo schiavismo e insieme si propone come la migliore terapia dei mali anche fisici che affliggono l'umanità («scienza e salute» è il primo motto della neo-religione). È così che un elemento - modernistico se non illuministico - viene a intrecciarsi con quello religioso.

Ora, e tornando nell'alveo più specificamente filosofico, nello stesso giro d'anni in cui sorge Christian Science, sempre nel Massachusetts, a Cambridge, si ebbero le prime riunioni del «Metaphysical Club» che, sotto l'impulso di Charles Sanders Peirce, il fondatore del pragmatismo, mirava a valorizzare il concetto di credenza come «ciò per cui l'uomo è pronto ad agire». In questa prospettiva, l'agire forniva un elemento costitutivo dello stesso conoscere, senza per questo entrare in contrasto con la scienza, ma anzi appellandosi al valore propositivo delle nuove cognizioni, e in particolare del darwinismo. La scienza guida all'accertamento di ciò che c'è ma, al tempo stesso, proprio per il carattere teleologico e

orientato della ricerca, il futuro entra nel presente. E il caso, tipicamente, di Peirce, per il quale è la credenza che ci guida nella ricerca, la quale mira a definire le condizioni più adatte per la vita; il pensiero trova la sua realizzazione nella credenza, la quale definisce un abito o una regola dell'azione. Proprio il procedere delle scienze sperimentali dimostra come la verità non sia nulla di dato, ma consegua piuttosto da un accordo che consegue dalle ricerche, e che tuttavia non ha alcunché di definitivo. La semiosi illimitata di Peirce, di cui si è ovviamente sottolineata la prossimità con l'infinità delle interpretazioni in Nietzsche, trae la sua origine da un atteggiamento metafisico fondamentale, quello che fa prevalere il futuro sul presente, appunto sulla base di quella che viene intesa come una logica della ricerca scientifica. Anche gli autori che abbiamo evocato in precedenza, sotto il registro dell'eroismo, sono, al tempo stesso, fautori di un rinnovamento della religione sotto il duplice segno della riconciliazione della natura e, spesso, di una riconsiderazione della scienza come forma privilegiata di credenza. È, senza dubbio, il caso di William James (che allude una volta, ma con riprovazione, a Nietzsche, in *La volontà di credere*, 1896), per il quale i concetti costituiscono degli strumenti teleologici. E, sempre in questa prospettiva (che nei *Principi di psicologia* del 1890 si giova degli apporti di autori che troveremo nel corredo di Nietzsche, come, ad esempio, Helmholtz, o che - come vedremo - a Nietzsche saranno accostati, come Mach, che tuttavia a sua volta intese esplicitamente dissociarsi dall'estremismo nietzscheano), appare che questa struttura teleologica interviene già nella semplice, e apparentemente non orientata, sensazione. E in questo quadro che la volontà di credere appare costitutiva anche della scienza, dove risulta più importante trovare la verità piuttosto che evitare l'inevitabile, cioè l'errore.

5. La creazione di valori

Al solito, la cifra specifica di Nietzsche sta nella critica all'ottimismo e all'umanitarismo, che si polarizza nel suo controverso rapporto con Darwin, di cui Nietzsche (sin dallo scritto giovanile sulla teleologia in Kant) censura quello che a lui pare il moralismo e l'iperteleologismo immanente alla nozione di evoluzione. Torneremo più avanti (cap. VI) sul problema dei rapporti di Nietzsche con il darwinismo e in genere con la biologia dell'età sua ma, intanto, sarà necessario precisare quello che a tutti gli effetti appare come un equivoco quando non come un controsenso. Nietzsche, lo vedremo tra poco, è molto più te-leologista di Darwin, che non lo è se non per

accidente e quasi per infortunio, giacché la sua aspirazione consiste nello spiegare l'evoluzione sulla sola base di fondamenti casuali e meccanici, di là da ogni disegno interno della natura. Insomma, Nietzsche scorpora due pezzi della dottrina darwiniana, l'idea dell'evoluzione come prevalenza di forme di vita più adattate all'ambiente e l'ipotesi che l'uomo non costituisca il fine ultimo della creazione; ma, a questo punto, oltre a imputare a Darwin un teleologismo strutturale invece che accidentale (e insomma latamente esplicativo, al modo della teleologia in Kant), pone due integrazioni che egli non avverte come iper-teleologiche. La prima consiste nel sostenere che la vita ha un fine che la eccede, ossia la potenza; la seconda verte poi nel dire che, se l'uomo non è il fine dell'evoluzione, è perché costituisce un ponte verso il superuomo.

La ragione di questo atteggiamento è probabilmente da ricondursi al fatto che, avendo identificato teleologismo e moralismo, pare a Nietzsche che una volta che si sia sostituito un fine cattivo a uno buono ci si sia automaticamente scagionati da qualunque teleologismo. In questo senso, Nietzsche appare autenticamente il «filosofo del male», quale è stato dipinto da molta letteratura specie francese (Bataille, Klossowski), che ne ha sottolineato la parentela con Sade, anche per mettere in risalto (in consonanza con la dialettica dell'illuminismo di Adorno e di Horkheimer, dove Sade è promosso a eroe del lato oscuro dell'illuminismo) l'implicita denuncia della congiunzione, socratica e moralistica, tra ragione e virtù. Ma, per l'appunto, se questo male costituisce l'oggetto di un programma, sarà ben difficile assumere che qui si abbia a che fare con una autentica critica della teleologia. Soprattutto, è difficile non riconoscere una teleologia assoluta in quella che Nietzsche considera V autentica vocazione del filosofo come profeta di nuovi destini umani:

Insisto nel dire che si cessi finalmente dallo scambiare per filosofi gli operai della filosofia e soprattutto gli uomini di scienza [...] Può darsi che per l'educazione del vero filosofo sia necessario che anche lui si sia arrestato una volta su tutti questi gradini ai quali i suoi servitori, gli operai scientifici della filosofia, restano inchiodati [...] Ma tutte queste sono soltanto condizioni preliminari del suo compito: questo stesso compito vuole qualcosa di diverso - esige che egli *crei* dei valori [...] *i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano*: essi affermano «così *deve* essere!», essi determinano in primo luogo il «dove» e l'«a che scopo» degli uomini e così facendo dispongono del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato - essi protendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro conoscere è *creare*, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è - *volontà di potenza*. - Esistono oggi tali filosofi? Sono già esistiti tali filosofi? Non *devono* forse esistere tali filosofi? (JGB § 211)

I filosofi in questione devono essere degli scopritori (Nietzsche ebbe una singolare identificazione con Cristoforo Colombo, che sta alla base della sua predilezione per Genova); la parola d'ordine, qui, è

«Via sulle navi, filosofi!», apprendo necessaria «una nuova *giustizia*», così come la scoperta di nuovi mondi (FW: 166). Qui la scoperta è da intendersi essenzialmente come creazione, connessa a sua volta con una ossimorica ontologia del possibile. Questo è ben chiaro in un aforisma di *Aurora* (M: 261-62) significativamente intitolato *Delle virtù future*. L'aforisma è significativo anche perché in esso è dato di riconoscere con maggiore precisione il senso dell'estetismo o della trasformazione artistica del mondo cui Nietzsche connette, contemporaneamente, il superamento della morale tradizionale e l'indicazione di una nuova morale; così, i poeti sono chiamati a ridiventare, arcaicamente, dei «veggenti», che, annunciando il possibile, profetizzano virtù a venire. Se la filosofia è la nottola di Minerva, che giunge a cose fatte, l'arte (in una sensibilità che sta fra Tiresia e Mallarmé) è adibita a vaticinare il futuro, ed è in questo quadro che si giustifica il discorso sull'arte come via specifica della volontà di potenza, che apparirà allora l'ambito in cui si esercitano gli «astronomi dell'ideale», capaci di antivedere «astri dalla purpurea fiamma» e «intere vie lattee della bellezza».

Implausibile per l'astronomia, questo atteggiamento spiega in che senso, richiamandosi a Nietzsche, Heidegger abbia potuto parlare dell'arte, della religione, della filosofia e della politica come di eventi che aprono un mondo, per contrapposto all'attività puramente constativa della scienza. È qui che possiamo notare quanto in profondo abbia inciso questa nozione nietzscheana di filosofia, e soprattutto nella designazione dei concetti correlati. Così, ancora, in un frammento postumo (1882-84, 4 [265], Op VII.1.1: 167), Nietzsche annota che la sua tendenza verso l'arte consiste precisamente nel fatto che in essa si disegna l'avvenire dell'uomo o, detto altrimenti, sia dei mondi possibili, sia dei modelli di comportamento (secondo la tendenza già ravvisabile nell'elogio della storia monumentale nella seconda *Inattuale*, che si modella sul valore tonificante degli *exempla* della storiografia di Plutarco, rilanciata dai rivoluzionari del Settecento, per esempio dai Giacobini che si interpretavano come romani risorti).

La creazione si connette apertamente con un progetto di redenzione, o, più esattamente, di salvezza individuale. Se guardiamo alle vie della redenzione del filosofo, che passa attraverso il risentimento, la cattiva coscienza, la morte di Dio, per pervenire infine alla morte dell'ultimo uomo e al riso di Zarathustra, non è difficile riconoscere le tappe di un percorso iniziatico che ha da fare essenzialmente con la storia di un'anima, e si configura, nuovamente, come qualcosa che avviene sotto il segno di una creazione rivolta verso il futuro: «Creare - questa è la grande redenzione dalla sofferenza, e il divenir lieve della vita. Ma perché vi sia colui che crea

è necessaria molta sofferenza e molta trasformazione» (Z, «Sulle isole beate»: 100-101).

In prima approssimazione, non è difficile trovare in questo nuovo e antichissimo ufficio del filosofo una polemica nei confronti dell'attività scientifica che sicuramente venne rafforzata dalle polemiche seguitesi al fiasco della *Nascita della tragedia*, e, per esempio, all'invito che a Nietzsche rivolse Wilamowitz-Möllendorf: «scenda dalla cattedra da cui deve insegnare la scienza». Oltre a questo, però - e una tale considerazione ci introduce a più delicate questioni politiche -, la vocazione al fatto caratteristica della scienza è da ricondursi alla sua struttura essenzialmente (e, per Nietzsche, perversamente) democratica. Anzi, la stessa affermazione della scienza nei tempi moderni è da ricondursi all'affermazione degli ideali servili, alla perdita dell'ordine e della gerarchia (JGB: 105). Ciò che spiace a Nietzsche della scienza è la freddezza e l'oggettività (oltre che, per l'appunto, la democraticità), allo stesso modo che - per un fraintendimento che, come ha segnalato Heidegger, dipende dalla mediazione di Schopenhauer - Nietzsche biasima anche la nozione kantiana della bellezza come oggetto di contemplazione disinteressata.

Non è difficile vedere come nel programma nietzscheano di profezia e critica della cultura operino due modi di intendere il kantismo, entrambi riferiti piuttosto alla sua epoca che non alla genuina intenzione di Kant. Da una parte, si tratta di concepire la filosofia essenzialmente come critica della conoscenza; ma a questo motivo gnoseologico si aggiunge una persuasione ontologica, quella secondo cui il fenomeno, in Kant, va inteso essenzialmente come «apparenza» (su cui cfr. di nuovo il cap. VI). Operando sul cortocircuito di questi due aspetti, l'approfondimento dell'impresa critica si configura come una distruzione degli idoli e delle false credenze, orientato essenzialmente dal riconoscimento, di stampo - lo si è visto - latamente pragmatistico, del carattere interessato del conoscere. E qui interviene allora un terzo elemento tratto (con deformazioni) dal kantismo, ossia il primato della ragion pratica, della morale come sfera dell'arbitrio umano, rispetto alla ragione teoretica. In questo senso (e si tratta ancora di un elemento in senso lato kantiano, ma trae indirettamente origine da Leibniz), la teleologia sta al centro del pensiero di Nietzsche. Non si tratta dunque di un aspetto accidentale, ma assolve un ruolo strutturale nell'intera economia della sua riflessione, anche di là dall'etica, come avremo variamente modo di constatare.

Come già per Leibniz e per Kant, l'appello alla teleologia è essenzialmente legato a una critica della spiegazione della natura e della storia secondo leggi puramente meccaniche, e all'esigenza di contrapporvi una visione finalistica, quella che per l'appunto

caratterizza la spiegazione dei comportamenti del vivente. La falsificazione indotta dalla morale (anche in questo caso abbiamo da fare con un capovolgimento semplice dell'ottimismo leibniziano e del moralismo kantiano), la sua idealizzazione, che si appella all'imposizione di fini sovraterreni, va dunque censurata in nome di un pensiero al di là del bene e del male; sebbene anche in questo caso non sia difficile riconoscere l'intima contraddittorietà della posizione di Nietzsche, non solo nel senso, generalissimo, per cui anche la distruzione nella morale costituisce un fine soprasensibile, ma anche in quello, specifico, per cui l'esito ultimo delle riflessioni sulla volontà di potenza vedrà nello stesso fenomeno della «vita» una formazione di superficie, perché ogni essere, prima che alla propria sussistenza, tende all'accrescimento della propria potenza, anche quando un tale potenziamento dovesse risolversi in autodistruzione.

Insomma, anche sotto questo profilo non è difficile riconoscere l'assetto apertamente paradossale del proposito nietzscheano, che consiste, insieme, nell'emancipazione da qualunque finalismo («Il punto di vista più importante: raggiungere l'innocenza del divenire, in modo da poter escludere gli scopi», *Frammenti postumi*, 1882-84, 7 [21], Op VII. 1.1: 234), e nell'affermazione di un finalismo iperbolico, per il quale il filosofo, in veste di istitutore di valori, «crea la mèta dell'uomo e dà alla terra il suo senso e il suo futuro» (Z, «Di antiche tavole e nuove», § 2; del pari, Z, «Dei mille e uno scopo», l'umanità manca a se stessa sino a che non ha uno scopo, allo stesso modo che - JGB: 5 - essere «spiriti liberi» costituisce un compito essenziale per l'umanità europea). Insomma, come regolarsi con lo statuto assolutamente paradossale (o francamente incoerente) di una tesi come la *profezia* dell'eterno ritorno, per cui Zarathustra annuncia al mondo un avvenire che consiste essenzialmente nella tesi secondo cui non c'è avvenire possibile, giacché la storia non ha fine, ed è destinata a ripetersi ciclicamente?

6. La filosofia dell'avvenire

Se dunque la filosofia di Nietzsche si caratterizza per l'iperbole, essa costituisce, nei suoi obiettivi prevalenti, una delle versioni di «filosofia dell'avvenire» (è la formulazione di Feuerbach ripresa consapevolmente da Nietzsche) che attraversano l'Ottocento, dal progetto romantico di una «nuova mitologia» (di cui si dirà tra breve) all'esplicita propensione religiosa del positivismo sin dal suo fondatore, Auguste Comte, per venire infine agli orientamenti pragmatistici ed evoluzionistici menzionati più sopra. La storia della

fortuna dal dopoguerra innanzi (e, come abbiamo visto, in particolare nella *Nietzsche-Renaissance* francese degli anni Sessanta e nella critica dell'ideologia del medesimo periodo) ha privilegiato, fra tutte le assonanze possibili, la pista psicoanalitica e quella ideologica, nella ormai canonica triade Nietzsche-Freud-Marx. Tuttavia, rispetto agli altri due pannelli del trittico converrà riconoscere almeno due difformità.

Rispetto a Freud (di cui Nietzsche condivide il progetto di uno smascheramento) manca il pessimismo antropologico; in altri termini, Nietzsche ritiene che l'uomo possa essere veramente cambiato, e non semplicemente riconciliato con la morte. Le molteplici analogie che si sono sottolineate tra la psicoanalisi e il nietzscheanesimo, siano esse storiche (dalla fondata ipotesi della conoscenza del pensiero nietzscheano da parte di Freud all'esplicita assunzione di temi nietzscheani nell'eredità ortodossa e soprattutto eterodossa di Freud, per esempio in Jung e in Reich) o teoriche (l'insistenza sull'inconscio, sulla morale come sublimazione e rimozione di pulsioni sessuali, sino all'affinità tra l'idea nietzscheana che il fine ultimo della vita vada di là dalla sopravvivenza dell'individuo e la tematizzazione della pulsione di morte in *Al di là del principio di piacere* di Freud), appaiono perciò ridimensionate da questa differenza essenziale. Se, insomma, quello di Freud rimane un pessimismo radicale, in Nietzsche la teleologia e l'implicito (quando pure denegato) ottimismo non vengono mai realmente meno. In breve, una figura come il superuomo è strettamente inconcepibile in Freud.

Qui la prossimità con Marx appare più evidente, ed è su questa base che si è ritenuto di ravvisare nella politica nietzscheana il corrispettivo di una politica marxiana, dove tuttavia all'ideale di una restituzione di ciò che la divisione del lavoro e il dominio hanno tolto all'uomo si sostituirebbe per l'appunto la profezia superumana. Ma anche questa analogia richiede delle serie limitazioni, che non consisteranno tanto nella circostanza (che, se lo si desidera, si potrà considerare puramente empirica, e su cui torneremo) dei diversi esiti dei due progetti sul piano specificamente politico, su delle sostanziali diversità di presupposti. La più vistosa è che - diversamente dal marxismo - l'avvenire di cui è questione nella filosofia nietzscheana viene a collegarsi (secondo una prospettiva che sarà ripresa da Heidegger, e che in ultima istanza appare connessa con l'ideale di un progresso regressivo in Rousseau) con un progetto che coniuga l'annuncio del futuro con il ritorno a un originario che sarebbe stato dimenticato, ossia la visione tragica e disincantata del mondo propria dei presocratici. Inoltre, la trasformazione non riguarda essenzialmente una collettività, ma concerne piuttosto l'individualità eroica e sacrificale. Infine, e soprattutto, dal momento che la

liberazione annunciata da Nietzsche non sembra avere alcuna comune misura con il mondo quale sinora si è conosciuto, essa rivela, più apertamente che nel marxismo, dei connotati messianici.

La salvezza in cui consiste la promessa di Nietzsche è talmente smisurata da invocare, di necessità, le risorse della fede piuttosto che quelle del sapere. L'inattualità sotto il cui segno Nietzsche pone il proprio pensiero non può significare un mancato dialogo con il presente (verso il quale Nietzsche rivela al contrario di avere un interesse ininterrotto), bensì l'annuncio di qualcosa di talmente estraneo alla storia quale sinora la si è conosciuta da non poter avere alcuna col-locazione in alcun presente. Si veda il passo di *Al di là del bene e del male* che Nietzsche cita in *Ecce homo* prima di passare in rassegna i propri libri, e dove è questione di un «genio del cuore»:

che insegna alla mano maldestra e precipitosa l'indugio e una maggiore delicatezza nell'afferrare [...] il genio del cuore, dal cui tocco ognuno si diparte più ricco, non graziato e stupito, non beneficato e oppresso come da un bene estraneo, sibbene più ricco di sé, più nuovo che per l'innanzi, dissigliato, alitato e spiato da un vento australe, forse più insicuro, più delicato, più fragile, più infranto, ma colmo di speranze che non hanno ancora un nome. (EH: 317)

7. La rivoluzione dionisiaca

La conferma più manifesta di quanto si è detto a proposito della congiunzione fra utopia del futuro e ritorno all'originario, così come del carattere iperbolico della proposta nietzscheana, si potrà trovare già negli scritti giovanili, e in particolare nel rapporto che lega le *Considerazioni inattuali* (esplicitamente impegnate in un progetto di critica della cultura) e *La nascita della tragedia*, dove questo medesimo progetto si veste di abiti filologici, e mira per l'appunto a disseppellire quel mondo originario che è stato nascosto dall'imporsi della morale e della ragione (che nella prospettiva di Nietzsche si equivalgono).

In prima approssimazione, ciò che, sotto le maschere greche, Nietzsche sta stigmatizzando è, in questa prima fase, il trionfo del razionalismo e la crisi degli ideali umanistici (quello che si trova così bene espresso nei *Buddenbrook*). La morte della tragedia indica un venir meno della vitalità dionisiaca, che introduce la dialettica come *rigor mortis*. Sul piano della critica della cultura, la seconda *Considerazione inattuale*, *Sulla utilità e il danno della storia per la vita*, gioca a carte scoperte. L'obiettivo polemico è qui apertamente lo storicismo e il positivismo, che rende l'uomo (e il popolo, ecco un elemento romantico che in seguito verrà meno) incapace di avvenire, cioè di nuova storia. La vita, e niente altro, è il criterio con cui si giudica la cultura. Ma è poi così ovvia una simile affermazione? In

realtà, assumere che la cultura sia tonico per la vita non comporta affatto che essa conduca a una vita beata, ma piuttosto che attraverso il passato, nella sua dimensione artistica e monumentale, si procuri un rinnovamento e un *ringiovanimento* del presente. Ossia, un nuovo inizio o un altro inizio.

Così, tornando alla *Nascita della tragedia*, i caratteri stessi dell'originario verso cui ci si dirige (e a cui, nella fattispecie, torna la musica wagneriana come opera d'arte dell'avvenire che si ricollega attraverso flussi carsici all'antico culto dionisiaco) appaiono difficilmente iscrivigli all'interno di un ideale neoumanistico. Intanto, la tragedia muore, e muore *suicida*, ossia, per l'appunto, si sacrifica, lasciando dietro di sé la propria contraffazione, la dialettica di Socrate e la commedia di Aristofane. Soprattutto, essa nasce dal coro che racconta la morte di Dioniso - dell'indeterminato, dell'orgiastico, dell'umanità prima del *principium individuationis*, ossia, a rigore, prima dell'uomo. E non si potrà imputare questa visione a suggestioni schopenhaueriane (del resto costituzionalmente estranee a ogni elemento dionisiaco), o a un romanticismo filologico successivamente abbandonato, perché il dionisiaco resta una costante in tutto il corso della riflessione nietzscheana, costituendo anzi un pilastro della morale e della religione di Nietzsche, che si autocomprende come esposizione assoluta all'avvenire, e provoca in tal modo un cortocircuito tra il mondo greco e quello del messianismo ebraico. Così in un frammento postumo dell'epoca dello *Zarathustra* (1882-84, 8 [14], Op VII.1.1: 318):

Carattere dionisiaco: identificazione temporanea con il principio della vita (inclusa la voluttà del martirio) / *Provare piacere di fronte all'annientamento di quanto vi è di più nobile e nel vedere com'esso passo dopo passo va in rovina: è provare piacere DEL FUTURA CHE VIENE e che trionfa sul PRESENTE PER QUANTO SIA BUONO.*

È a questo livello che la critica dell'ideologia e della cultura si fa progetto politico, e qui Nietzsche appare l'erede di una vicenda a cavallo tra Sette e Ottocento, ossia della rinascita letteraria del culto dionisiaco nel primo romanticismo tedesco, dove Dioniso si rappresenta per l'appunto come il «Dio che viene», o (per riprendere la proposta di Heidegger) come «l'ultimo Dio», chiamato per l'appunto a sostituire i due millenni del Dio cristiano. La fisionomia di Dioniso nel *pantheon* ellenico era un ottimo candidato per un mito rivoluzionario: legato a un culto estatico, straniero, mutevole di aspetto, dio dell'eccesso capace di assumere forme animali, annuncio di una incombente minaccia della regressione alla non-cultura, Dioniso è la mediazione tra il disordine e il rinnovamento necessario per la costituzione di un ordine nuovo. In questo senso, non è difficile trovare nella stessa figura dello *Zarathustra* nietzscheano almeno

alcuni tratti dionisiaci (la redenzione attraverso la sofferenza voluta e accettata, la danza), così come del culto greco degli eroi (in questo senso, il viaggio di Zarathustra alle isole beate è ricalcato sul destino degli eroi, che trovano una nuova vita dopo la morte in isole felici «ai confini della terra», Esiodo, *Le opere e i giorni*, 166-73). A giusto titolo, perciò, si potrà riconoscere un apporto, piuttosto libertino che liberale, in questa tardiva resurrezione della figura di Dioniso, che incarna gli ideali di libertà, uguaglianza e fratellanza affermati dalla rivoluzione francese, e poi sempre nuovamente fruibili, se si considera che, proprio attraverso la mediazione di Nietzsche, il culto dionisiaco si è ripresentato nelle dottrine di Jung (che dedicò un lungo commentario allo *Zarathustra*) e di Hillmann. Ovviamente, la predilezione di Nietzsche va per l'appunto al dionisiaco, e non all'apollineo, prescelto da Bachofen (uno degli autori cui Nietzsche deve la coppia), che vi vedeva la rappresentazione di un ordine e di una gerarchia. In breve, il romanticismo dionisiaco di Nietzsche, il progetto di una nuova mitologia e di una redenzione estetica del mondo, il nesso tra filosofo, politico e veggente possono essere ricondotti all'ambiguo manifesto del primo romanticismo tedesco concepito da Hegel, Hölderlin e Schelling studenti a Tübingen, e trasbordato, attraverso Nietzsche, nel postmoderno.

Sebbene manchi lo spazio per una sinossi accurata, appare evidente come i temi portanti dello scritto (un paio di pagine) del 1796-97 che va sotto il nome di *Primo programma sistematico dell'idealismo tedesco* coincidano con esattezza con le prospettive espresse nello *Zarathustra*. I tre giovani idealisti (o più probabilmente Hegel, che mette su carta l'esito di discussioni comuni) sostengono che «in futuro tutta la metafisica rientrerà nella *morale*», in quanto spazio della libertà e della «creazione a partire dal nulla». Non è difficile riconoscere qui la coincidenza tra questa estremizzazione dell'idea kantiana di libertà soprasensibile e la nozione nietzscheana della filosofia come creazione di valori. Ed è ancora in questo quadro che, prevedibilmente, si manifesta la critica del meccanicismo (ossia, del contrario della teleologia), e dello Stato inteso come «qualcosa di *meccanico*». L'antistatalismo di Zarathustra («si chiama Stato il più gelido di tutti i gelidi mostri», Z, «Del nuovo idolo»: 54), spesso evocato come segno di democrazia nietzscheana, rientra piuttosto in questo progetto organico contrapposto al meccanico. Del pari, l'appello degli idealisti al «rovesciamento di ogni falsa fede» e alla «condanna del pretismo che di recente ha incominciato a fingere di aver ragione utilizzando la stessa ragione» manifesta una dialettica strettamente solidale con quella nietzscheana; in ambo i casi, infatti, è questione di abbattere il cristianesimo (il culto del vecchio dio), così come i suoi sacerdoti («Oh, se qualcuno li redimesse dal loro

redentore!», Z, «Dei preti»: 108), ma in nome della costituzione di una nuova religione. La religione a venire, poi, nei due casi, appare come una religione della bellezza e della creazione (la sentenza del *Systemprogramm* è in merito del tutto congrua con l'assetto nietzscheano: «Il filosofo deve dunque possedere un'attitudine estetica pari a quella del poeta. Ma i nostri filosofi sono, letteralmente, uomini privi di ogni senso estetico»), e questo in vista della proiezione dell'antico nel nuovo:

è necessario possedere una nuova mitologia, ma essa deve porsi al servizio delle idee, deve divenire una mitologia della *ragione*. Se non daremo alle idee una forma estetica, cioè mitologica, esse non avranno interesse per il *popolo*, e viceversa: se la mitologia non è razionale, il filosofo ne deve provare vergogna. E così alla fine coloro che sono illuminati e coloro che non lo sono, si uniranno; la mitologia deve divenire filosofica, così da rendere il popolo razionale, e la filosofia deve divenire mitologica, così da rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà tra gli uomini un'eterna unità.

8. Etica e dialettica dell'illuminismo

Se si considera che, in questo programma utopico di costruzione del mondo a partire dall'idea, fede e sapere risultano difficilmente distinguibili, non apparirà neppure difficile situare la cosiddetta fase di mezzo, o illuministica (i cui termini vengono convenzionalmente fissati tra *Umano troppo umano*, che è del 1878, e la *Gaia scienza*, del 1882). Da una parte, la professata ripulsa verso il romanticismo è rifiuto dello spirito (proprio i caratteri che abbiamo rilevato nel capovolgimento del platonismo o del cristianesimo), dove Nietzsche fa fruttare la sua sensibilità positivista e attenta alle scienze naturali, però non tocca l'assetto complessivo che abbiamo visto in opera sin qui, e cioè il tentativo di una unione di prassi e di teoria, di creazione e di filosofia, di trasformazione dell'umanità attraverso un piano in senso lato politico. D'altra parte, lo stesso illuminismo nietzscheano chiede di essere qualificato. Si tratta, almeno in parte, di un accorgimento stilistico, che rientra nel tentativo di conquistare una pacatezza classica, e che Nietzsche trova più in Voltaire che nei Tedeschi. In questo senso, si tratta di un appello generico, e imparentato, nella sostanza, con l'immoralismo o l'estremismo, spesso reazionario, corrente più nell'Ottocento che nel Settecento; ancora una volta, insomma, Nietzsche appare come l'erede non tanto di Voltaire e di Diderot (per non parlare di Thomasius o di Wolff), quanto di de Maistre e di Baudelaire, che usarono la lingua di Voltaire, ma per irridere il progresso e schernire la filosofia nata da Bacone.

È vero, d'altra parte, che Nietzsche ha temi non solo stilistica-

mente illuministici, come per l'appunto il fisiologismo. Ma, in una dottrina fortemente teleologica come la sua, è il fine a definire retrospettivamente i mezzi. Si prendano dei testi formalmente «illuministici» (cioè, non profetici) come *Al di là del bene e del male* o la *Genealogia della morale*, che cronologicamente esorbitano dagli anni dell'illuminismo nietzscheano. L'esame programmaticamente spregiudicato degli istinti conoscitivi e morali mette certamente in luce il lato oscuro dell'illuminismo, perché sicuramente anche Sade avrebbe potuto sottoscrivere, con Nietzsche, che *agathòs* vuol dire «buono e migliore» perché «più forte». Al tempo stesso, però, chiamare «illuminismo» l'elogio del male non pare emendarlo.

Qui tocchiamo ovviamente il punto più problematico della dottrina nietzscheana. Una neo-religione non vincola nessuno, così come un pensiero utopico, ed è ben ovvio che una critica della cultura possa coltivare dei moventi estremistici, essendo sollevata dall'onere, se non della prova, almeno della realizzazione. Ma cosa accade quando si voglia passare alla politica effettiva, alla «grande politica» perseguita da Nietzsche nei suoi ultimi scritti? Nella *Genealogia della morale* i temi di critica della cultura sono nuovamente presenti, così come l'appello a una grecità anteriore al platonismo già incamminato verso il cristianesimo. Da una parte, c'è la morale dei signori, fatta di potenza; dall'altra, la morale del gregge, elaborata dai deboli e dai preti, che non afferma la vita, ma la nega, propagando ideali di rassegnazione e di compassione.

9. Perché il gregge batte il superuomo?

E qui, ovviamente, che la dottrina nietzscheana manifesta la sua massima fungibilità per un uso nazista (che non si potrà in ogni caso chiamare «strumentalizzazione», perché è un uso che discende legittima-mente dall'assetto di pensiero proposto da Nietzsche). Vale la pena di osservare che se lo *Zarathustra* fu, insieme a Hölderlin, un libro che molti soldati portarono al fronte nella prima guerra mondiale, come viatico per il sacrificio, la volontà di potenza (quella che, con o senza Elisabeth, viene esaltata nella *Genealogia della morale*) apparve del tutto congrua con il mondo hitleriano, che se ne servì, è vero, poco, ma solo perché non era certo di Nietzsche che abbisognava il terzo Reich.

Democratico, Nietzsche non lo è mai stato, e se quella di Nietzsche non fosse stata un'utopia, ma si fosse realmente presentata come un programma politico, avrebbe avuto a grandi linee questa fisionomia.

1. *Soppressione del suffragio universale*. Si prenda ad esempio un luogo

dei frammenti postumi del 1884 (25 [174], Op VII.2: 51): gli uomini superiori devono dichiarare guerra alla massa, e proprio per questo bisogna impedire (con delle «rappresaglie») l'affermarsi del suffragio universale, che è veicolo di rammollimento, mediocrità e femminilità.

2. *Revoca della rappresentanza popolare.* Così in un luogo in cui Nietzsche parla da politico che si vuole programmatico e realistico (*Frammenti postumi*, 1884, 26 [335], Op VII.2: 216-17): è necessario un nuovo impero tedesco, e non lo si otterrà con la pace e il lasciar vivere, ma cercando di dominare e di portare alla vittoria, in un movimento spirituale in cui i nichilisti russi appaiono preferibili agli utilitaristi inglesi; perciò è auspicabile una mescolanza della razza slava con la tedesca, e il soccorso finanziario degli Ebrei («gli uomini più abili nel far denaro»). Subito dopo (*Frammenti postumi*, 1884, 26 [336], Op VII.2: 217) si tracciano i quattro cardini della rivoluzione: senso della realtà, rappresentanza dei grandi interessi in luogo del suffragio popolare, alleanza della Russia contro gli Inglesi (e contro un paventato avvenire americano), politica non solo europea e superamento delle prospettive cristiane. Quanto qui parli il *Realpolitiker* lo si vede, è vero, nel frammento successivo (*Frammenti postumi*, 1884, 26 [337]), che annota (siamo nel 1884) una sentenza di Sacchetti: *buona femmina e mala femmina vuol bastone*. Così pure (JGB § 199), l'inclinazione democratica e rappresentativa non è che una patologia degli «Europei-bestie-d'armento».

3. *Critica del parlamentarismo*, considerato come un increscioso errore («la scempiaggine parlamentare»), che ha precise cause storiche, e, specificamente in Germania, dipende dalla depressione dello spirito successiva al 1815 (*Frammenti postumi*, 1885-87, 2 [5], Op VIII. 1: 58).

4. *Critica della opinione pubblica*, alimentata dal *vomitus matutinus* dei giornali (*Frammenti postumi*, 1887-88, 11 [17], Op VIII.2: 227); bisogna puntare all'isolamento e all'indipendenza degli uomini, la rivolta in una grande città e il suo giornale non essendo che commedia (*Frammenti postumi*, 1879-81, Op VI.1: 501, 6 [360]) (Z: 214).

Il rimedio alla decadenza, che coincide in buona sostanza con la storia umana almeno dal cristianesimo innanzi, consiste nella riaffermazione di una volontà di potenza autentica, contro quella inautentica che si sarebbe surrettiziamente imposta. Una tale volontà «buona» sarebbe conforme (ecco di nuovo il naturalismo) ai caratteri della vita, intesa come sopraffazione del forte su tutto ciò che è debole. Ciò è anche troppo chiaro in *Al di là del bene e del male* (Op VI.2: 177 ss.):

la vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare - ma a che scopo si dovrebbero sempre usare proprio

queste parole, sulle quali da tempo si è impressa un'intenzione denigratoria? [...] oggi si vaneggia in ogni dove, perfino sotto scientifici travestimenti, di condizioni di là da venire della società, da cui dovrà scomparire il suo «carattere di sfruttamento» - ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da ogni funzione organica. Lo «sfruttamento» non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto volontà della vita. - Ammesso che questa, come teoria, sia una novità - come realtà è il *fatto originario* di tutta la storia: si sia fino a questo punto sinceri verso se stessi. (§ 259)

Ne segue (§ 260) che mentre una morale dei signori è portata a giusto titolo a valorizzare la sopraffazione, quella degli schiavi si configura come una struttura reattiva, e livellante (l'istinto per il rango costituisce infatti già il segno di un rango elevato, § 263). La morale degli schiavi deve essere ovviamente debellata. E così via, per tutto il seguito di uno scritto che Nietzsche compose nel pieno delle sue facoltà, e approvò per la stampa. Si ripeta ora l'esperimento con la *Genealogia della morale* (1887; GM: 272 ss.), dove Nietzsche, in polemica con Dühring, risolve semplicemente la richiesta di giustizia in una questione di risentimento dei deboli e degli offesi rispetto ai forti, e rileva che un ordinamento sovrano e generale, che si ponesse come strumento di controllo di ogni lotta in generale, sarebbe un assurdo e un errore, dal momento che si tratta piuttosto di mirare a una lotta tra volontà.

Gli appelli alla necessità fisiologica della schiavitù percorrono l'intero *corpus* nietzscheano, ma si infittiscono nelle annotazioni (come del resto nei testi) degli anni Ottanta. Negli appunti della primavera 1884 (Op VII.2: 59 ss.), Nietzsche imputa il declino dell'Europa all'influsso di razze decadenti e mescolate (e, più precisamente, decadenti perché mescolate), ossia miste di signori e di schiavi, benché rivendichi, d'altra parte e in modo perfettamente incoerente, una eugenetica che comprenda la selezione e l'accoppiamento tra razze diverse. Questa incoerenza di fatto discende da una maggiore incoerenza di principio. Al solito, Nietzsche vuole fornire, insieme, una diagnosi e una terapia, appellarsi ai fatti e insieme additare un dover essere, il quale del resto non consisterebbe in altro che in un appello al fatto. Abbiamo avuto modo più volte di imbatterci in questa contraddizione, che, in un certo modo, fa sistema. Come l'avvenire è deposto in un passato antichissimo, così lo scopo della cultura è ritornare alla natura, riconoscendone i diritti, e il fine ultimo del dover essere morale consiste precisamente nell'essere quelli che si è, naturali, immorali, sottoposti soltanto alla vita insaziabile e all'innocenza del divenire.

Insomma, c'è una domanda che ha più volte inquietato Nietzsche, e alla quale non ha saputo dare risposta: se davvero la giustizia sta nel sopruso (che in termini vitalistici non è poi tale) del più forte sul più

debole, come si spiega che siano stati proprio i più deboli ad aver la meglio? O, più gravemente, se sono i deboli a prevalere, non saranno precisamente loro i più forti? Le risposte di Nietzsche non sono mai soddisfacenti, e si limitano a invocare, circolarmente,

1) l'istinto del *gregge* contro i forti e gli indipendenti, 2) l'istinto dei *sofferenti* e dei *malriusciti* contro i felici, 3) l'istinto dei *mediocri* contro le eccezioni. - *Enorme vantaggio di questo movimento*, nonostante la crudeltà, la falsità e la limitatezza che l'hanno aiutato (giacché la storia della *lotta della morale contro gli istinti fondamentali della vita* è essa stessa la più grande immoralità che sia mai esistita sulla terra...). (*Frammenti postumi*, 1887-88, 9 [159], Op VIII.2: 82)

Se le cose stanno così, l'analisi del nichilismo europeo, dell'affermarsi della negazione cristiana della vita, della perdita di senso di esistenze votate semplicemente alla difesa invece che all'affermazione gioiosa, del soccombere dei grandi uomini di fronte alle istanze della plebe così come dell'impero romano di fronte ai cristiani, appare semplicemente come un grido dell'anima.

Capitolo terzo

Filologia

Mi sembra un sogno d'essere stato anch'io una volta una specie di tale animale ambizioso, philologus inter philologos.

Lettera di Nietzsche a Erwin Rohde del 23 febbraio 1886

1. Gli studi di filologia

In uno dei suoi tanti appunti autobiografici, scritto tra l'autunno del 1868 e la primavera del 1869, il ventiquattrenne Nietzsche ricorda il modo in cui, nell'ultimo periodo di Pforta, aveva iniziato a dedicarsi agli studi filologici: si sarebbe trattato di rinunciare definitivamente ai progetti di vita artistica, e di trovare «un contrappeso» nella filologia, ossia in una scienza «che potesse venir coltivata con fredda riflessione, con logico distacco e con operosità uniforme» (ML: 182-84). L'appunto di Nietzsche è tanto più importante perché cade in un momento cruciale della sua esistenza. Di lì a poco otterrà, infatti, l'incarico di professore di filologia classica all'università di Basilea, consacrandosi definitivamente alla professione di filologo.

Non vale la pena di chiedersi fino a che punto la ricostruzione *a posteriori* corrisponda alla realtà storica dei fatti. Quello che importa è il modo in cui lo sguardo retrospettivo dell'autore interpreta in quel momento la precoce «conversione» a una scienza tanto aspra e rigorosa: non la scelta entusiasta di chi vede nella filologia lo strumento ideale per penetrare il mondo affascinante dell'antichità greca, ma la sensazione di un'abdicazione, quasi una costrizione autoimposta. Nelle parole di Nietzsche l'accento batte principalmente sulla «rinuncia», sul «contrappeso». La filologia si presenta come un ottimo freno con cui dominare le attitudini artistiche e le inquietudini adolescenziali, costringe all'autodisciplina, piega alla «fredda riflessione» e al «logico distacco» le ansie imprevedibili del giovane liceale. Forse è proprio partendo da queste meditazioni nelle quali si riflette la precoce consapevolezza dei rischi legati al mestiere scelto, che si possono capire le tante contraddizioni e le tante tensioni che via via emergeranno nella vita di Nietzsche a proposito del suo essere un filologo classico.

La decisione di diventare filologo maturò, dunque, negli anni

trascorsi alla scuola di Pforta tra il 1858 e il 1864. Né poteva essere diversamente. Il programma di studi di quella nobile e austera istituzione educativa prussiana ruotava prevalentemente attorno alla lettura dei classici greci e latini, oltre che di quelli tedeschi. Organizzata quasi come un'accademia militare, la scuola aveva l'obiettivo di trasmettere ai giovani allievi i migliori ideali della tradizione umanistica¹. Nietzsche vi lesse Omero, i tragici, Platone, Tucideide, Orazio, Virgilio e Ovidio, guidato da docenti ottimamente preparati, di cui serbò sempre un ricordo positivo. Il tirocinio filologico cui gli allievi venivano costretti consisteva soprattutto nella redazione di commenti linguistico-filologici di brani d'autore scelti. Di Nietzsche se ne sono conservati, tra gli altri, due dedicati a tragedie sofoclee: un commento al primo stasimo dell'*Aiace* e uno al primo canto corale dell'*Edipo re*. Si tratta di lavori di impostazione scolastica, dove emergono, oltre a una padronanza notevole delle lingue classiche e degli strumenti di analisi filologica, anche spunti interessanti e originali (come, per esempio, il parallelo fra tragedia greca e dramma musicale wagneriano o l'idea che la tragedia abbia un'origine religiosa), che anticipano talune riflessioni riprese poi nella *Nascita della tragedia*². Come opera di congedo da Pforta (la cosiddetta *Walediktionsarbeit*), Nietzsche presentò un saggio, scritto in latino, dedicato a Teognide di Megara, in cui traccia un profilo storico-psicologico del poeta greco, interpretato come paladino della nobiltà dorica, depositario di una sapienza arcaica che ne fa una figura intellettualmente e moralmente superiore³.

Se la «conversione» alla filologia avvenne - secondo l'analisi retrospettiva data da Nietzsche - verso la fine degli anni di Pforta, è invece durante gli studi universitari di Bonn e soprattutto di Lipsia che questa vocazione assunse dei contorni più precisi fino a fruttare le prime pubblicazioni scientifiche. Nietzsche era entrato a far parte dell'Associazione filologica lipsiense, patrocinata dal cattedratico Friedrich Ritschl: si trattava di un'organizzazione di studenti in cui ciascuno poteva esporre i risultati delle proprie ricerche in una cerchia ristretta di amici e colleghi e indipendentemente dalle istituzioni accademiche ufficiali. Nel gennaio del 1866 Nietzsche, studente del terzo semestre, tenne il suo primo intervento, parlando della redazione della silloge dei carmi teognidei (un tema che riprendeva da quanto aveva scritto due anni prima nella tesi per il congedo da Pforta). Quindi consegnò il manoscritto a Ritschl attendendo con ansia il giudizio del maestro. È lo stesso Nietzsche che ricostruisce in un altro dei suoi schizzi autobiografici come andarono poi le cose e come avvenne che la sua scelta per la filologia si rafforzasse e si arricchisse di nuove motivazioni. Convocatolo a casa, Ritschl gli chiese quale fosse la destinazione del lavoro, e si informò sulla sua età e sulla sua

anzianità universitaria; avute le notizie richieste «dichiarò di non aver mai visto un tale rigore metodico, una simile sicurezza combinatoria nel lavoro di uno studente del terzo semestre», invitandolo a rielaborare la conferenza per trarne un opuscolo. «Dopo questa scena - conclude Nietzsche - il mio orgoglio salì alle stelle [...] furono quelli i 'giorni in cui nacqui come filologo» (ML: 165).

La conferenza su Teognide fu pubblicata l'anno seguente, con opportuni ampliamenti e correzioni, nella prestigiosa rivista di studi classici «*Rheinisches Museum*» col titolo *Sulla storia della silloge teognidea*⁴. Nietzsche vi analizzava il complicato problema delle diverse stratificazioni che stanno alla base della raccolta del *corpus* teognideo; sviluppando un criterio già applicato parzialmente da precedenti editori, ipotizzava un principio ordinatore alla base della silloge fondato su dei «richiami verbali» (*Stichwörter*) che legherebbero tra loro gruppi di frammenti. Lo studio di Nietzsche costituisce un valido contributo alla questione della silloge di Teognide e la tesi degli *Stichwörter* è stata in seguito ripresa e discussa da diversi studiosi ed editori del poeta di Megara⁵.

Altre due pubblicazioni seguirono l'anno dopo, sempre sul «*Rheinisches Museum*». La prima è uno studio sul cosiddetto «Lamento di Danae», un carme del poeta greco Simonide, giuntoci in condizioni frammentarie (fr. 38 Page). Riprendendo gli appunti di un saggio su questo tema risalenti al periodo di Bonn (1865), Nietzsche dava un'interpretazione originale della struttura metrica (rivelatasi però poi errata) e proponeva alcune emendazioni del testo con congetture che sono state successivamente accolte dagli editori⁶. L'altro articolo, scritto in latino, consiste in una ricerca sulle fonti del dossografo ellenistico Diogene Laerzio, autore di biografie di filosofi antichi. A prescindere da certe forzature e da alcune tesi rivelatesi inesatte, a Nietzsche va riconosciuto il merito di essere stato il promotore della moderna critica laerziana gettando le basi (anche metodologiche) per gli sviluppi successivi⁷.

La poliedricità degli interessi filologici di Nietzsche negli anni universitari è dimostrata inequivocabilmente dai temi che egli scelse per le altre conferenze da lui tenute nell'ambito dell'Associazione filologica. Tra il 1866 e il 1868 parlò dei seguenti argomenti: «Le fonti di Suida», «Gli indici dei cataloghi aristotelici», «Sull'agone degli aedi dell'Eubea», «Le satire di Varrone e il cinico Menippo». A ciò si devono aggiungere le recensioni critiche pubblicate sul «*Literarisches Centralblatt*» di Friedrich Zamcke, oltre agli studi e alle ricerche compiuti per due lavori che non videro mai la luce in veste definitiva: un lessico eschileo (1866), che servì a Nietzsche per potenziare e approfondire le sue conoscenze sul tragediografo, e un progettato saggio su Democrito, del quale sono rimasti significativi abbozzi

preliminari (1867-68)⁸.

Se si tengono presenti la mole e la qualità dei lavori filologici del giovane Nietzsche, ancora studente universitario, non stupisce che Ritschl non abbia esitato a segnalare proprio lui alle autorità accademiche di Basilea, quando queste gli chiesero consiglio per la cattedra di filologia classica della locale università. In una lettera dell'inverno 1868/69 ad Adolf Kiessling, il professore di lingua e letteratura greca in procinto di lasciare la cattedra di Basilea per trasferirsi ad Amburgo, Ritschl traccia un efficace ritratto del suo promettente allievo:

Lei mi chiede anche notizie su Fr. Nietzsche, il quale ha destato la Sua attenzione per i lavori pubblicati sul «Rheinisches Museum». Il nostro uomo non è ancora abilitato, ma solo per il fatto che il quinquennio regolamentare a partire dalla licenza liceale (e si tratta della Scuola di Pforta) non è ancora trascorso. Altrimenti lo sarebbe da un pezzo. Vorrei riassumere brevemente il mio giudizio su di lui, giudizio che non dovrebbero prendere a male né Lei, né Bücheier, né Ribbeck, né Bemays, né Usener, né *tutti quanti*⁹. Esso suona così: per quante giovani energie, ormai da 39 anni a questa parte, mi siano passate sotto gli occhi, mai ho conosciuto e mai ho cercato di stimolare con ogni mezzo a mia disposizione a lavorare nella mia disciplina un giovane che così precocemente e così presto fosse già così maturo come questo Nietzsche. I suoi saggi per il «Rheinisches Museum» li ha scritti nel secondo e nel terzo anno del suo triennio accademico. È il primo studente dal quale io abbia accettato articoli da pubblicare. Se, Dio lo voglia, avrà lunga vita, la mia profezia è che un giorno egli si troverà nelle primissime file della filologia tedesca. Adesso ha 24 anni: forte, attivo, sano, gagliardo nel fisico e nel carattere, fatto apposta per imporsi a nature simili alla sua. Oltre a ciò possiede la dote invidiabile del saper parlare, senza essersi preparato prima, in modo pacato quanto abile e chiaro. Egli è l'idolo e (senza volerlo) il capo di tutti i giovani filologi (piuttosto numerosi) qui a Lipsia, i quali non aspettano altro che il momento di poterlo ascoltare come docente. Lei mi obietterà che sto descrivendo una specie di fenomeno. In effetti è proprio così. È anche amabile e modesto. Ed è pure un musicista dotato, anche se tale aspetto è qui irrilevante¹⁰.

Il giudizio è completato da quanto Ritschl scrisse successivamente in una lettera indirizzata al prof. Wilhelm Vischer-Bilfinger, consigliere per l'educazione della città di Basilea:

Oggetto centrale dei suoi studi è stata finora la storia della letteratura greca (compresa naturalmente la trattazione critica ed esegetica degli autori), con particolare rilievo dato, a quel che mi sembra, alla storia della filosofia greca. Ma non ho dubbi che, se interverrà un'esigenza pratica, col suo grande talento riuscirà a impadronirsi anche di altri campi. Sarà in grado di fare esattamente ciò che vuole. Se Ella dovesse in qualche modo parlare con lui personalmente, La prego di non lasciarsi influenzare dalla prima impressione. Ha, come Odisseo, un che di profondamente riflessivo prima di cominciare a parlare, ma poi, grazie alla sua parola vigorosa, persuade, convince, conquista. Se non vado errato, sarà anche un eccellente insegnante liceale¹¹.

Come è noto, le raccomandazioni di Ritschl ebbero sull'università di Basilea e sul governo cantonale l'effetto desiderato. Nel febbraio 1869 fu deliberata la nomina di Nietzsche a professore straordinario di filologia classica, con l'obbligo di completare l'orario accademico nelle ultime classi del locale liceo (il *Pädagogium*)¹².

Può ben darsi che l'ottimo ritratto tracciato dal Ritschl pecchi di

eccessiva enfasi; forse l'anziano professore si è lasciato prendere un po' la mano nel formulare quei giudizi così impeccabili e lusinghieri sul suo giovane allievo, ma nell'insieme la valutazione del maestro corrisponde alla sostanza della verità. È vero che Nietzsche non aveva ancora scritto la dissertazione di dottorato, né tantomeno aveva conseguito l'abilitazione alla docenza, insufficienze formali che Ritschl del resto non nasconde, ma è anche vero che la formazione scientifica di Nietzsche era ormai giunta a completa maturazione e che i lavori fin lì pubblicati potevano essere considerati equivalenti, se non superiori, a una tesi di dottorato¹³.

Per tutti gli anni della docenza basileese, ricoperta dal 1869 al 1879, pur con qualche interruzione per congedi di salute, Nietzsche continuò a svolgere il mestiere di filologo classico e a pensarsi come tale, nonostante questa attività si accompagni a una continua e tormentata riflessione sulla natura e sul senso di quella disciplina, con momenti di sconforto e di crisi che si ripropongono ciclicamente. È emblematico dello stato d'animo con cui Nietzsche iniziava l'insegnamento quanto egli affermò nella prolusione intitolata *Sulla personalità di Omero*, che il neo-incaricato professore di filologia classica lesse al suo esordio accademico nel semestre estivo 1869 e che poi fece pubblicare in forma privata col titolo *Omero e la filologia classica*¹⁴. *La trattazione della questione omerica era più che altro il pretesto per una riflessione sulla filologia, immaginata da Nietzsche come un «centauro» in cui convivano scienza e arte. Nella parte finale vi si trovava, in particolare, una sorta di programmatico appello che, alla luce degli sviluppi successivi, assume un valore decisivo. Nietzsche negava, in quella sede, l'idea che la filologia potesse essere una disciplina autosufficiente e preannunciava la necessità di andare oltre il metodo filologico, cioè di utilizzarlo come strumento per rintracciare e sviluppare le problematiche teoriche e filosofiche sottese alla cultura antica. E concludeva la prolusione affermando:*

Eppure occorre dire ancora un paio di parole, e per di più di carattere assai personale. Ma l'occasione di questo discorso mi giustificherà. Anche a un filologo ben si addice di racchiudere il fine delle sue aspirazioni e la via che deve portarvi nella breve formula di una confessione di fede; e lo farò invertendo a questo modo una frase di Seneca: *philosophia facta est quae philologia fuit*. Con ciò si vuole dire che ogni attività filologica dev'essere racchiusa e circondata da una concezione filosofica del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario. E lasciatemi così sperare che, con queste mie opinioni, io non sarò uno straniero tra voi. (*Appunti filosofici*: 245 s.).

E interessante osservare come le parole di Nietzsche rivelino di fronte a colleghi e studenti un dissidio interiore profondo, le cui radici risalgono al modo in cui egli si era indirizzato fin dagli anni liceali agli studi di filologia. Non si tratta del contrasto tra filologia e

filosofia, come spesso volte si è detto, né sarebbe corretto ripercorrere la giovinezza di Nietzsche come un progressivo affrancamento dalla filologia per approdare alla filosofia. La questione è da porre in altri termini, giacché «tra il mestiere filologico [...] e la nascita dell'identità filosofica vi è un rapporto assai complesso di interazione e conflittualità»¹⁵. I primi dubbi sulla validità del metodo filologico e del mestiere di filologo classico, del resto, sono attestati già in alcune lettere dell'inverno 1867-68 agli amici Gersdorff, Deussen e Rohde, e siffatte incertezze ricorrono di frequente nell'epistolario nietzscheano («Dalla filologia vivo superbamente estraniato, in una estraniamento che peggio di così non si potrebbe immaginare», scrive a Rohde - solo per citare un esempio tra tanti - nel marzo 1871, nel momento in cui sta cercando di ottenere dalle autorità accademiche uno spostamento sulla cattedra di filosofia).

Il malessere di Nietzsche deriva dalla consapevolezza di quanto fossero inadeguate la metodologia e la prassi della filologia classica dell'epoca per penetrare la cultura antica. Egli polemizza contro una disciplina che si è andata sempre più modellando sugli schemi e sugli ideali delle scienze naturali, che persegue con ostinazione il mito fallace e illusorio dell'oggettività dell'indagine e dei risultati, che applica il metodo storico per ricostruire pezzetti del passato, ma non è capace di avere una «visione complessiva» dell'antichità. Tra le tante formulazioni di Nietzsche che si potrebbero citare a questo proposito, ce n'è una molto eloquente, rimasta tra gli appunti pubblicati postumi: mantenere un atteggiamento storico nei confronti dell'antichità significa degradarla, prendere una eccessiva confidenza con essa (si tratta per Nietzsche del difetto tipico del filologo classico), e insieme perdere ogni desiderio profondo nei suoi confronti (*Appunti filosofici*: 201). Il contrasto non è dunque tra filologia e filosofia, quanto tra due differenti modelli di filologia: da un lato la filologia intesa come disciplina storica, mirante a «ri-conoscere» l'antico senza interpretarlo e che si pone lo scopo di una rivisitazione imperturbabile del passato mediante l'esegesi metodica delle fonti (è il modello del grande August Boeckh, che troverà in Wilamowitz il più autorevole rappresentante); dall'altro un'idea di filologia che si propone come obiettivo la comprensione generale, a livello anche e soprattutto estetico e filosofico, del mondo classico: un modello che Nietzsche inseguiva assorbendo la lezione di grandi antichisti, alcuni dei quali suoi colleghi a Basilea (Creuzer, Welcker, K.O. Müller, Bachofen, Burckhardt).

Solo tenendo conto di tutto il contesto fin qui delineato è possibile capire il doppio livello della produzione di Nietzsche nei suoi primi anni basileesi. Da una parte c'è il filologo rigoroso, il tecnico della critica testuale, che pubblica sul «Rheinisches Museum» i risultati

delle sue ricerche: un nuovo saggio su Diogene Laerzio (gli *Analecta Laertiana*)¹⁶, uno studio sul cosiddetto *Certamen* di Omero ed Esiodo, che dimostra essere opera del retore Alcidamante (un'attribuzione contestata dal Wilamowitz, ma che ritrovamenti papiracei successivi sembrano confermare). Del *Certamen* Nietzsche curò anche un'edizione critica, la prima edizione moderna, pubblicata nella collana degli «Acta Societatis Philologiae Lipsiensis» diretta da Ritschl¹⁷. Invitato a scrivere un contributo per celebrare i cinquant'anni di attività del *Pädagogium* di Basilea, Nietzsche consegnò un ampio saggio in cui approfondiva l'analisi delle fonti laerziane già affrontata in passato¹⁸. Importanti in quest'ambito sono anche gli studi (pubblicati postumi) sulla musica e sulla ritmica antiche, nei quali Nietzsche proponeva interpretazioni originali mostrando un'avversione convinta per la teoria metrica dell'*ictus* che ha trovato successive conferme¹⁹. Ancora dopo l'insuccesso della *Nascita della tragedia* e la polemica che ne era seguita, Nietzsche accettò la proposta di Ritschl di curare l'Indice delle prime venti-quattro annate del «Rheinisches Museum», un tipo di lavoro noioso e ben poco creativo.

Ma accanto a questo Nietzsche filologo nel senso più stretto del termine, troviamo un Nietzsche che si fa propugnatore di un approccio nuovo all'antichità, che tratta tematiche più generali, di contenuto più filosofico, che si rivolge anche e soprattutto a un pubblico di non specialisti e che subisce la fatale attrazione per i progetti wagneriani. È il Nietzsche delle conferenze del 1870 sul *Dramma musicale greco* (un titolo destinato a far scandalo perché vi si usa il concetto wagneriano di *Musikdrama* per designare la tragedia greca) e su *Socrate e la tragedia* (dove abbozza per la prima volta il tema della «morte» della tragedia a causa del razionalismo socratico di Euripide); il Nietzsche che si cimenta col tema del dionisiaco nel saggio non pubblicato *La visione dionisiaca del mondo* (1870), che polemizza contro la cultura moderna e contro i modelli pedagogici predominanti nelle scuole tedesche (conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* del 1872), e che affronta di petto il mondo paludato dell'erudizione filologica dell'epoca, prigioniera dell'illusione scientifico-oggettivistica dei propri metodi, con gli appunti per una delle *Considerazioni inattuali* che non fu mai realizzata e che avrebbe dovuto intitolarsi *Noi filologi* (1875)²⁰. È soprattutto il Nietzsche di quelle due folgoranti sintesi che sono *La nascita della tragedia* (1872) e *La filosofia nell'età tragica dei Greci* (1873).

Infine, occorre ricordare anche l'intensa attività didattica di Nietzsche, nella quale egli si impegnò molto sia sul fronte universitario, sia su quello liceale²¹. Il *corpus*, pubblicato postumo, degli appunti preparatori per i suoi corsi dà un'idea chiara di quanto varia fosse la scelta dei temi e quanto approfondita, anche dal punto

di vista tecnico-filologico, l'analisi proposta dal giovane professore. Nietzsche tenne spesso corsi di carattere istituzionale (sulla grammatica latina, sulla metrica greca, sulla storia della letteratura greca, sulla religione dei Greci ecc.), ma anche letture commentate di singole opere (tragedie come le *Coefore* di Eschilo o *L'Edipo re* di Sofocle, le *Opere e i giorni* di Esiodo, la *Retorica* di Aristotele ecc.), trattazioni di temi specifici a lui particolarmente cari (la filosofia presocratica, i dialoghi di Platone, i poeti lirici ecc.). La conoscenza dei corsi universitari è stata a lungo sottovalutata, quando non del tutto dimenticata, negli studi su Nietzsche, e solo in tempi recenti si è giunti a disporre di un'edizione adeguata e di alcune traduzioni in italiano²². Ancora manca uno studio sistematico su questo prezioso materiale, ma la lettura di alcuni corsi, come per esempio quello sulle *Coefore* eschilee o l'introduzione all'*Edipo re* sofocleo, mostra come Nietzsche, negli anni in cui progettava e scriveva la *Nascita della tragedia*, sapesse anche affrontare i testi dei tragediografi antichi con tutta la competenza e gli strumenti d'analisi propri del filologo classico (emendazioni del testo, critica congetturale, analisi metrica, individuazione delle fonti ecc.), riuscendo a far convivere spesso brillantemente il piano della valutazione estetica con gli apparati del commento erudito. Inoltre, certe tesi, che nella *Nascita della tragedia* vengono espone in modo apodittico e retorico, nei corsi universitari appaiono presentate in modo molto più concreto e contestualizzate storicamente: un esempio efficace di ciò è la trattazione del ditirambo (la sua genesi, il legame col culto dionisiaco, lo sviluppo storico) che Nietzsche affrontò in un corso del 1869 sui poeti lirici greci²³.

2. Genesi della «Nascita della tragedia»

Spesso si suole considerare la *Nascita della tragedia* come il punto d'avvio della filosofia di Nietzsche, il momento della rottura definitiva con la scienza filologica e la consacrazione al pensiero filosofico. Questa è anche la ragione per cui assai di rado la *Nascita* trova posto negli scaffali degli istituti di lettere classiche e altrettanto sporadicamente accade che lo studioso della letteratura greca si confronti con l'opera nietzscheana. Ma questa visione delle cose dovrebbe essere in buona misura corretta, perché se è vero che la *Nascita* segnò una svolta per Nietzsche, è anche vero che essa va intesa in primo luogo come il punto d'arrivo di una lunga e tormentata riflessione sul tragico e sulla tragedia, di cui sono testimonianza concreta i numerosi abbozzi rimastici, i titoli provvisori, i libri progettati, i frammenti del *Nachlaß*, gli scritti preparatori, le

conferenze basileesi, le lezioni universitarie, oltre a quanto Nietzsche stesso confida nelle sue lettere²⁴.

Cronologicamente la gestazione dell'opera va collocata nei primi due anni della permanenza a Basilea, dall'aprile 1869 al gennaio 1872. In quel periodo il giovane professore di filologia classica dedicò gran parte delle sue energie alla riflessione sull'origine, sulla natura e sulla decadenza della tragedia greca. L'amicizia con Richard Wagner e con la moglie Cosima, la frequentazione e le conversazioni nella villa di Tribschen, dove Nietzsche era spesso ospite gradito, influirono in modo decisivo, se non sulla sostanza, certamente sulla caratterizzazione del libro. Guardando retrospettivamente quanto Nietzsche aveva scritto fino al momento dell'arrivo a Basilea, non si trovano tracce significative di un interesse particolare per la tragedia greca. I suoi studi filologici negli anni di Bonn e di Lipsia erano stati dedicati ad altri argomenti (Diogene Laerzio, i lirici ecc.). Tuttavia - come abbiamo già accennato - si può rintracciare un più remoto punto d'inizio della riflessione nietzscheana sul tragico nel commento scritto negli anni di Pforta (1864) al primo canto corale dell'*Edipo re* di Sofocle²⁵. Nonostante l'impostazione scolastica, alcuni paragrafi appaiono estremamente originali e contengono nuclei tematici di straordinaria importanza, perché anticipano molte delle idee che successivamente Nietzsche approfondirà e tematizzerà a Basilea. Vi è espressa, per esempio, la tesi che la tragedia greca sia nata dalla lirica, il che spiegherebbe il dominio delle scene corali nella struttura originaria appunto della tragedia; in essa la musica è vista come elemento essenziale, ed è singolare come già allora Nietzsche, riferendosi alle tesi di Wagner, paragonasse la tragedia dei Greci alle moderne composizioni operistiche, nel senso che i vari temi musicali sarebbero corrisposti ai vari personaggi e ai diversi stati d'animo dell'azione. Secondo quest'ottica, il prologo dell'*Edipo re* poteva essere letto come una vera e propria ouverture operistica²⁶. Anche il tema dell'unità di poeta e musicista è qui ben presente: questa unità si era verificata negli antichi tragediografi e in età moderna era stata nuovamente realizzata da Wagner. Al di là dell'enunciazione di questi spunti, comunque, quello scritto di scuola non andava (né lo si sarebbe potuto pretendere).

All'autunno del 1868 è datato un breve abbozzo intitolato *I tre tragici greci*, nel quale Nietzsche riflette sullo sviluppo della tragedia greca intendendolo - in chiara opposizione al modello aristotelico - come progressivo declino da Eschilo a Euripide²⁷. Dalla corrispondenza dell'ultimo inverno trascorso a Lipsia (1868-69) sappiamo che Nietzsche si interessava a problematiche quali la filosofia di Schopenhauer, il dramma musicale di Wagner, la possibilità che la tragedia greca potesse rinascere in tempi moderni, e

ne discuteva con gli amici²⁸.

È comunque solo con l'arrivo a Basilea e con l'inizio dell'attività didattica che Nietzsche concentrò le sue riflessioni e i suoi studi sulla tragedia greca. In un corso sui poeti lirici, svolto nel suo primo semestre, si soffermò a lungo sulla natura e la tipologia del ditirambo, il canto dedicato a Dioniso che starebbe alla base della tragedia²⁹. Nelle conferenze del gennaio e febbraio 1870 troviamo discussi autonomamente due dei grandi nuclei tematici destinati a confluire in seguito nella *Nascita della tragedia*: quello della tragedia greca come «opera d'arte totale» da un lato, e quello della decadenza della tragedia a causa di Euripide e del socratismo dall'altro. Il terzo nucleo tematico, quello della dualità *dionisiaco/apollineo* apparirà, invece, solo alcuni mesi più tardi, e precisamente a partire dall'estate del 1870.

Nel *Dramma musicale greco*³⁰ Nietzsche affronta la questione della natura della tragedia greca in confronto con altre esperienze teatrali moderne (tragedia francese, dramma tedesco, teatro di Shakespeare, opera lirica): quella dei Greci è una forma drammatica «naturale», «istintiva» e di origine «popolare». Inoltre, si tratta di un'«opera d'arte totale» (*Gesamtkunstwerk*) - secondo la definizione wagneriana -, comprendente musica, poesia, pittura, architettura, danza, recitazione, canto ecc. Gli antichi tragediografi dovevano essere, di conseguenza, esperti in ognuna di queste arti. Altra questione fondamentale, discussa in questa conferenza, è quella della musica: essa costituiva il cuore dello spettacolo tragico e doveva esprimere i sentimenti e le sensazioni provocati dalla rappresentazione, senza mai interrompere l'azione e senza abbellimenti formali. Tutto ciò in netto contrasto con la sensibilità moderna, abituata a gustare musica e testo separatamente.

In *Socrate e la tragedia*³¹ è il tema della «morte» della tragedia ad essere centrale. La crisi sarebbe stata prodotta da Eschilo e da Sofocle con il potenziamento dell'aspetto recitativo su quello corale-cantato; ma la decadenza vera e propria è da addebitare, sulla falsariga delle Rane di Aristofane, a Euripide, alla sua «estetica razionalistica», e all'influsso di Socrate. Con Euripide - sostiene Nietzsche - la tragedia greca perse quegli aspetti di immediatezza e istintualità che le erano propri fin dalle origini (pathos prodotto dalla poesia e dalla musica) e divenne dialettica pura portata sulla scena. La polemica di Nietzsche contro Euripide non è, peraltro, una novità in assoluto e ha lontane ascendenze romantiche (A.W. Schlegel e F. Schlegel). Quello che appare originale, se mai, è l'idea di accoppiare Euripide con Socrate, anche se già fonti antiche suggerivano tale abbinamento³². È vero che in questa seconda conferenza Nietzsche parla anche di «chiarezza apollinea» (*apollinische Klarheit*) - a proposito della dialettica socratica

- e che nella conferenza precedente aveva parlato di «vita naturale dionisiaca» (*dionysisches Naturleben*), ma i due termini non sono ancora visti come principi artistici posti in contrapposizione fra di loro.

Un momento successivo nella gestazione della *Nascita della tragedia* si può datare alla primavera-estate 1870: in tale fase è possibile scorgere un superamento della problematica discussa nel *Dramma musicale greco*, cioè uno sviluppo dell'antinomia *dionisiaco/apollineo*, e una saldatura di quest'ultimo tema con quello della «morte» della tragedia, anche se, a questo punto, veri similmente Nietzsche non aveva ancora pensato alla possibilità di scrivere un libro sulla tragedia greca (per lo meno le lettere di quei mesi non lasciano trapelare una tale intenzione)³³. Nel senso indicato vanno gli abbozzi del *Nachlaß*, le lezioni introduttive del corso universitario sull'*Edipo re* (denominate da Nietzsche *Sulla storia della tragedia greca*) del semestre estivo 1870 e il saggio *La visione dionisiaca del mondo*, datato al luglio 1870 e pubblicato soltanto postumo³⁴.

La concatenazione delle idee si fa a quel punto più stringente; la possibilità di una sintesi che abbracci l'intero fenomeno della tragedia greca dalle sue origini alla sua decadenza diviene più evidente. È soprattutto nelle lezioni introduttive del citato corso del 1870 che emerge un primo tentativo di amalgamare organicamente i vari spunti emersi entro un quadro e secondo una prospettiva abbastanza unitari. È possibile individuare alcuni dei temi portanti che Nietzsche tratta negli scritti di questa fase, e che poi confluiranno nella *Nascita della tragedia*.

In primo luogo, l'idea che la tragedia greca sia derivata dai cori ditirambici, ovvero da una lirica popolare, monodica, eseguita con accompagnamento musicale e in contesti religiosi, nella quale avevano eccelso artisti quali Archiloco e Olimpo. In secondo luogo, si osserva l'opposizione *dionisiaco/apollineo* concepita come polarità di categorie estetiche (è il tema fondamentale della *Visione dionisiaca del mondo*): al *dionisiaco* corrispondono l'ebbrezza, l'istinto naturale, la forza sconvolgente dei suoni, la sfrenatezza sessuale, la rottura del *principium individuationis*; all'*apollineo* corrispondono il sogno, la lucentezza, la bellezza, la razionalità. Nelle lezioni sofoclee del 1870 compare anche una prima distinzione tra «arte dionisiaca» (pura dimensione musicale) e «arte apollinea» (equilibrio, armonia). La tragedia greca viene interpretata come originario fenomeno della pura arte dionisiaca: essa produceva attraverso la musica e il canto effetti di dolore e di paura per favorire nello spettatore-ascoltatore l'insorgere di una condizione estatica. Successivamente la tragedia si è andata sviluppando come sintesi dei due principi, nel senso che il *dionisiaco* è stato «addomesticato» entro rigide regole di composizione poetica

(l'*apollineo*). È poi ben marcata la differenza tra la concezione del tragico dei Greci e dei moderni (con riferimento soprattutto a Schiller e a A.W. Schlegel). Nietzsche pone l'accento sull'assurdità e sull'arbitrarietà priva di morale del destino nella concezione tragica dei Greci. Del pari, è riconoscibile il tema della decadenza della tragedia, già iniziata nel momento in cui il coro e la musica perdono d'importanza a favore del recitato (quindi già con Sofocle). La crisi definitiva è attribuita a Euripide, che cancella l'elemento istintuale alla luce del pensiero critico-illuministico trasmessogli da Socrate. Rispetto al modo in cui il tema era posto nella conferenza *Socrate e la tragedia*, nel corso del 1870 c'è un inquadramento storico più ampio e un esame più dettagliato degli elementi della decadenza (prologo, *deus ex machina*, coro utilizzato come musica d'intermezzo ecc.). È quindi riconoscibile la riflessione sulla funzione del coro nella tragedia, poi ripresa nel capitolo 7 della *Nascita della tragedia*: fra la tesi di A.W. Schlegel (coro come «spettatore ideale») e quella di Schiller (coro come «muro» che separa rigorosamente lo spazio scenico dalla realtà e impedisce l'identificazione emotiva dello spettatore con la rappresentazione, dunque come barriera straniante), Nietzsche preferisce la seconda, ma in parte fraintendendola ed esagerando l'effetto di «idealizzazione» e di «purificazione» che - secondo Schiller - il coro produrrebbe. Infine, già a questa altezza si registra il confronto fra la tragedia greca e l'opera musicale. Nelle lezioni del 1870 l'argomento assume, rispetto al *Dramma musicale greco*, una dimensione prettamente storica: Nietzsche ripercorre i vari tentativi compiuti (Camerata Fiorentina nel Rinascimento, Monteverdi, Gluck) per inventare un tipo di opera simile alla tragedia greca. Il culmine di questo processo è costituito dal *Musikdrama* di Wagner, con il quale la tragedia dei Greci può dirsi finalmente risorta.

L'intenzione di amalgamare tutti i temi in un volume unitario prende decisamente corpo nell'autunno del 1870, dopo la breve parentesi della guerra franco-prussiana, alla quale Nietzsche partecipò come infermiere dal 23 agosto al 7 settembre. È conservato nel *Nachlaß* un quaderno, nel quale Nietzsche raccolse diversi appunti e abbozzi preparatori in vista di un libro al quale pensava di dare il titolo *La tragedia e gli spiriti liberi*³⁵. Verso la fine del 1870, Nietzsche riprese in mano i testi delle due conferenze d'inizio anno e vi inserì nuovi spunti e ampliamenti in vista di una redazione più ampia e continua. Nei primi mesi del 1871, mentre soggiornava a Lugano, scrisse una prima stesura continua dal titolo *Origine e scopo della tragedia*, con una parte nuova sul tema del rapporto tra Stato e arte³⁶. E in questa fase che le tematiche wagneriane assumono un'urgenza e uno spessore sempre più forti e diffusi, fino a che la «cornice» wagneriana diverrà parte costitutiva della *Nascita* (prefazione e parte

conclusiva).

Nella rielaborazione delle due conferenze in una forma che fosse adatta per la stampa, Nietzsche tenne nuovamente separati i due nuclei tematici fondamentali: quello dionisiaco e quello della «morte» della tragedia a causa del socratismo. Nella primavera del 1871 preparò un manoscritto per la stampa che propose all'editore Engelmann di Lipsia col titolo *Musica e tragedia*³⁷ e, non avendo ottenuto risposta in tempi rapidi, ne pubblicò una parte in forma privata (solo 30 esemplari) col titolo *Socrate e la tragedia greca* (giugno 1871), corrispondente - salvo piccole variazioni - ai futuri capitoli 8-15 della *Nascita della tragedia*.

Nella seconda metà del 1871, Nietzsche lavorò alla definitiva elaborazione del suo libro fino alla consegna del manoscritto all'editore Fritzsche di Lipsia (lo stesso degli scritti di Wagner), che si può datare all'ottobre 1871³⁸. A questo punto il titolo era quello definitivo: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Ancora in novembre e dicembre, tuttavia, Nietzsche inviò all'editore nuove aggiunte e la prefazione³⁹. Nel gennaio 1872 finalmente vedeva la luce la prima edizione della *Nascita della tragedia*. È possibile sintetizzare schematicamente la provenienza dei 25 capitoli in cui il libro è articolato:

- capp. 1-10: rielaborazione del materiale compreso nel saggio *La visione dionisiaca del mondo* e del corso universitario del 1870 (*Sulla storia della tragedia greca*);

- capp. 11-14: rielaborazione del materiale della conferenza *Socrate e la tragedia*;

- capp. 15-25: rielaborazione di materiale vario, soprattutto della conferenza *Il dramma musicale greco* e tematizzazione di nuovi elementi.

3. Un'estetica non aristotelica

Quando Nietzsche pubblicò la *Nascita della tragedia* era convinto di avere scritto un'opera di filologia, o comunque destinata anche a un pubblico di filologi. Certo, era consapevole dello scarto metodologico e anche stilistico che sussisteva tra il suo libro e la prassi negli studi accademici di antichistica, ma era altresì convinto di aprire una breccia nel mondo della filologia classica, inaugurandone un nuovo indirizzo, propiziandone un rinnovamento e una rigenerazione. Egli aspirava a diventare il capofila di una nuova generazione di filologi e *La nascita della tragedia* era il manifesto programmatico di questa aspirazione. Al maestro Ritschl (che pure diede una valutazione

benevola del libro definendolo una «stravaganza geniale») Nietzsche scrisse che il suo proposito era quello di «influenzare le giovani generazioni dei filologi»⁴⁰.

La prima reazione aspramente negativa fu l'opuscolo del giovane filologo di Berlino Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, che di Nietzsche era stato compagno di scuola a Pforta, e che fece pubblicare un opuscolo-recensione dal sarcastico titolo *Filologia dell'avvenire!* (con allusione al concetto wagneriano di «opera d'arte dell'avvenire»), nel quale negava ogni fondamento scientifico e qualsivoglia validità metodologica alle tesi di Nietzsche⁴¹. Anche un altro grande filologo del tempo, Hermann Usener, giudicò «morto per la scienza» l'autore della *Nascita della tragedia*⁴². È interessante osservare che Nietzsche, di fronte all'accusa di tradimento della scienza e alla condanna per lesa filologia, continuò a considerarsi un filologo e a difendersi come tale. All'amico Rohde chiese di replicare a Wilamowitz, che Nietzsche reputava manovrato da qualche cattedratico berlinese avversario di Ritschl⁴³, così da descrivere «ai filologi la nostra posizione di fronte all'antichità in tutta la sua serietà e il suo rigore»⁴⁴. Evidentemente sperava che la difesa di un filologo di tutto rispetto, quale era Rohde, avrebbe ottenuto l'effetto desiderato sugli ambienti accademici più ostili. Del pari, Nietzsche si impegnò - ma senza successo - perché la replica di Rohde, alla quale pure contribuì con consigli e indicazioni molto precise⁴⁵, venisse pubblicata presso Teubner, l'editore principe per le pubblicazioni di filologia classica. Per questo fine si rivolse a Ritschl⁴⁶, al quale poi confessò: «Proprio al contrario, sono io che in qualità di filologo difendo la mia pelle: non mi si vuole far passare per filologo; e per questo Rohde mi difende da filologo»⁴⁷.

La replica di Rohde uscì poi nell'ottobre del 1872 per i tipi del lipsiense Fritsch (lo stesso della *Nascita della tragedia*) con l'eloquente titolo di *Filologia deretana*. Il testo è molto importante e andrebbe sempre tenuto presente quando si studia il pensiero di Nietzsche sulla tragedia. Rohde dà una chiave di lettura dell'opera riconducendola nell'ambito della riflessione romantica sulla grecità (Hölderlin e Schelling) e al tempo stesso svela le carte che Nietzsche aveva tenuto volutamente nascoste, indicando con precisione e tecnica «da filologo» tutte le fonti antiche, i rimandi e le allusioni testuali su cui si fondavano le principali tesi della *Nascita della tragedia*⁴⁸.

Tuttavia, la condanna emessa dal Wilamowitz è risultata inappellabile tra i filologi classici. Essa è stata più volte ribadita, ha gravato per oltre un secolo su Nietzsche e in larga misura continua a gravare ancora oggi; e questo nonostante si sia accertato che Nietzsche utilizzò categorie interpretative (come quelle di *dionisiaco* e *apollineo*) già operative negli studi classici dell'epoca, e nonostante che recenti contributi abbiano dato ragione a talune delle tesi di Nietzsche (per

esempio, sull'importanza della musica nella tragedia greca)⁴⁹.

Resta da chiedersi, allora, quali siano le ragioni profonde di questo ostinato rifiuto. È fuori di dubbio che, a prescindere dai contenuti e dai metodi d'indagine, una parte importantissima nel determinare la condanna del libro di Nietzsche vada addebitata alla sua «forma», a partire dal frontespizio voluto dall'autore, sul quale era raffigurato Prometeo che spezza le catene, un'immagine dall'eloquente valore simbolico e polemico⁵⁰. Il libro manca di un apparato critico, così come di note a piè di pagina. Non ci sono riferimenti alla discussione scientifica sui temi trattati. Le citazioni sono spesso incomplete e i rinvii alle fonti approssimativi o inesistenti. Mancano citazioni in lingua originale. Mancano in pratica tutti quegli elementi e quelle convenzioni ritenuti indispensabili nell'uso consueto della produzione accademica di allora come, del resto, di oggi⁵¹. Anche lo stile è molto personale, ricco di immagini e di metafore, con toni ora accesa polemicamente, ora entusiastici, a tratti iniziatici, assolutamente distante dai canoni propri dell'argomentazione scientifica. Insomma, dal punto di vista formale, *La nascita della tragedia* si colloca deliberatamente al di fuori del «paradigma scientifico» della filologia classica ottocentesca. La rinuncia volontaria a una cornice storiografica ha fatto così scattare l'accusa di non scientificità, anche se le tesi di Nietzsche non sono affatto pure speculazioni o improvvisazioni fantasiose, ma corrispondono in larga misura alle conoscenze dell'epoca. Si può dire che ogni giudizio contenuto nel libro sottenda un'allusione a testimonianze antiche, come dimostrato da Rohde nella replica alla stroncatura di Wilamowitz e come ben sapeva lo stesso Nietzsche. Ha ragione pertanto chi ha scritto che «lo scandalo della *Nascita della tragedia* fu quello di essere sì un'opera di un filologo, e di un filologo particolarmente agguerrito, ma di non volersi presentare come tale» (Lanza 1996: 479).

Anche i numerosi riferimenti alla filosofia di Schopenhauer e alle teorie di Wagner non potevano certo incontrare il plauso degli antichisti, non abituati a così perentorie attualizzazioni del loro campo di sapere. In particolare, la cornice wagneriana, dalla dedica iniziale alla tesi conclusiva che lo spirito dionisiaco sia tornato a vivere nella musica tedesca (corale luterano, sinfonie di Beethoven e soprattutto drammi musicali di Wagner), sposta il discorso dall'analisi antiquaria alla critica della cultura moderna, rovesciando - anche in questo caso - i parametri e le convenzioni della trattatistica filologica.

Ma c'è un altro elemento su cui si è spesso sorvolato e sul quale pare invece opportuno richiamare l'attenzione. Si tratta di un elemento implicito nel libro di Nietzsche, che tuttavia potrebbe contribuire a spiegare in buona misura le ragioni del rifiuto categorico che la scienza filologica dell'epoca mise in atto. L'interpretazione

nietzscheana della tragedia greca, già a partire dalle conferenze basileesi del 1870, e poi nelle lezioni introduttive del corso universitario sull'*Edipo re*, e tanto più nella *Nascita della tragedia*, prescinde dalla *Poetica* di Aristotele. Quello di Nietzsche è in fondo il primo tentativo di dare un'interpretazione complessiva del fenomeno «tragedia greca» rinunciando ad utilizzare quelle categorie che Aristotele - circa un secolo dopo la grande fioritura del teatro di Eschilo, Sofocle ed Euripide - aveva codificato nel suo trattato, e che sono successivamente giunte, attraverso il Rinascimento italiano e gli scritti di Gottsched e Lessing, alla cultura europea dell'Ottocento.

Forse proprio in questo va visto il peccato originale della *Nascita della tragedia*, la macchia che ne impedì l'accesso e la discussione nell'ambito del mondo accademico. Una nota dello stesso Nietzsche, che avrebbe dovuto essere inserita, secondo il progetto originario, nel capitolo 16 della *Nascita della tragedia*, e che successivamente venne eliminata, è al proposito illuminante:

In particolare ho potuto permettermi adesso di compiere alcuni passi senza l'accompagnamento di Aristotele, che ancora porta la fiaccola nella caverna della poetica greca. Ma si cesserà finalmente di chiedere di continuo i suoi consigli anche per i problemi più profondi della poetica greca, mentre si tratta soltanto di raccogliere dall'esperienza e dalla natura quelle che sono le leggi eterne e semplici della creazione artistica, valide anche per i Greci. Tali leggi si possono studiare in ogni artista intero, in carne e ossa, meglio e più fruttuosamente che non in quella civetta di Minerva che è Aristotele, il quale già in se stesso è estraneo al grande istinto artistico, posseduto ancora dal suo maestro Platone, almeno nella maturità. La vita di Aristotele è inoltre troppo lontana perché egli potesse avvertire qualcosa dell'incalzante desiderio di vivere di quei tempi. Nel frattempo si era già sviluppato l'artista imitativo quasi erudito, nel quale il fenomeno artistico primordiale non si poteva più considerare nella sua purezza. Che cosa mai avrebbe potuto riferirci su tali fenomeni di poetica, di mantica e di misticismo un Democrito, il quale con eccellenti doti aristoteliche di spassionatezza e di gusto per l'osservazione, era tuttavia vissuto in un'epoca più favorevole! (Op III. 1: 515 s.)

Probabilmente Nietzsche decise di cassare questa nota, quando il suo libro assunse una caratterizzazione marcatamente provocatoria; essa poteva apparire troppo erudita e pedante nel contesto. Tuttavia il brano conserva un valore altamente programmatico. Nietzsche vi denuncia l'inadeguatezza del modello aristotelico per la comprensione di un universo, quello del teatro tragico, a causa della distanza temporale che separa l'autore della *Poetica* e l'età della tragedia.

La rinuncia ad Aristotele è chiara, del resto, già nell'enunciazione del tema cruciale, quello della «nascita» della tragedia, che compare nel titolo del libro. La questione delle origini è, infatti, sostanzialmente irrilevante per l'indagine aristotelica, e nella *Poetica* se ne trova un solo accenno, laddove la tragedia greca è geneticamente posta in relazione con il ditirambo, in un contesto peraltro molto discusso e poco chiaro (*Poet.* IV, 1449a 9 ss.). È probabile che già ai tempi di Aristotele l'origine della tragedia si

perdesse in un passato lontano e indefinibile. Al filosofo greco interessava verificare piuttosto lo «sviluppo» della tragedia dai canti ditirambici alla forma canonica, e gli premeva dimostrare come questo sviluppo avesse seguito un percorso assolutamente «naturale». Nietzsche, al contrario, ne fa una questione cruciale e la tematizza sul piano dell'estetica e dell'ontologia, utilizzando categorie, come per l'appunto quelle di *dionisiaco* e *apollineo*, che nella *Poetica* non trovano nessun riscontro. Per Nietzsche il momento aurorale della tragedia è quello fondamentale, perché è l'unico che consenta di rintracciare la vera essenza del fenomeno, e in questo egli è perfettamente partecipe di un diffuso paradigma culturale ottocentesco in cui si pone l'accento su una presunta purezza originaria, rintracciabile in vari campi, da cui l'umanità si sarebbe via via distaccata corrompendosi. La differenza di orizzonti teorici è dunque enorme.

In comune con la *Poetica* possiamo constatare l'esemplarità paradigmatica accordata all'*Edipo re* di Sofocle: tuttavia le ragioni di questa esemplarità sono del tutto differenti⁵². E le categorie che Aristotele mette in gioco, il «riconoscimento» («*anagnorisis*»), il «rovesciamento» (*peripeteia*), gli effetti di «pietà» e «paura» (*eleos kai phobos*) prodotti sul pubblico, non interferiscono mai, se non in modo marginalissimo, nel discorso nietzscheano. Egli non si confronta con queste categorie e non le utilizza né in senso normativo né in senso descrittivo. Al contrario, è la musica che Nietzsche mette al centro, concepita tra l'altro in senso metafisico (per influsso di Schopenhauer), un elemento che, invece, nell'impostazione della *Poetica* ha solo una parte marginale rispetto ad altri come per esempio l'azione (*praxis*), la parola (*logos*), il racconto (*mythos*)⁵³.

Cruciale diviene in questo contesto il tema della cosiddetta «catarsi» tragica, altra importante categoria aristotelica, di cui bisogna tener conto nel leggere la *Nascita della tragedia*. In uno dei più noti e discussi passi della *Poetica*, Aristotele nel dare una definizione generale di tragedia accenna alle sensazioni di paura e di pietà che vi vengono suscitate e alla relativa catarsi (*katharsis*) di/da siffatte passioni (*Poet.* 6, 1449b 24-28). Il modello ermeneutico predominante nell'Ottocento è quello fissato da Lessing nella *Drammaturgia d'Amburgo*, dove la catarsi aristotelica viene interpretata come un processo di «purificazione» (*Reinigung*) morale, mediante cui le passioni si trasformano in attitudini virtuose con un miglioramento sia etico, sia spirituale dello spettatore⁵⁴. È questo il modello che Nietzsche ha in mente, per esempio, quando scrive nel capitolo 24 della *Nascita della tragedia* che

chi volesse far derivare l'effetto del tragico solo da queste fonti morali, come in realtà fin troppo a lungo si è usato fare nell'estetica, non creda punto di aver fatto in tal modo qualcosa per l'arte: questa deve pretendere nel suo campo soprattutto purezza. Per l'interpretazione del

mito tragico la prima esigenza è proprio quella di cercare il piacere a esso peculiare nella pura sfera estetica, senza invadere il campo della compassione, della paura o del moralmente sublime.

Nietzsche si sofferma a lungo sul problema dell'effetto che la tragedia antica produceva sul pubblico e nel descriverlo utilizza una strategia argomentativa complessa, che si basa in larga parte su testimonianze antiche e che tralascia volutamente Aristotele. Detto in breve, l'esperienza tragica era per Nietzsche prevalentemente di tipo dionisiaco: lo spettatore viveva un processo di trasformazione, sollecitato soprattutto dalla musica, che lo portava a identificare se stesso come parte di un coro di satiri e a percepire l'analogia profonda tra le sofferenze dell'eroe tragico sulla scena e quelle patite dal dio Dioniso. In altri termini, la tragedia riproduceva in forma artistica l'esperienza estatico-religiosa propria dei rituali orgiastici dionisiaci⁵⁵. E l'effetto che ne scaturiva sullo spettatore (ma Nietzsche parla più spesso di «ascoltatore») va compreso in termini esclusivamente estetici («Mai ancora, da Aristotele in poi, è stata data una spiegazione dell'effetto tragico, da cui si potessero dedurre stati artistici, un'attività estetica degli ascoltatori», GdT: 22, 147).

Come si può ben vedere, siamo molto distanti dal modello aristotelico-lessinghiano. La descrizione che Nietzsche fa dell'effetto prodotto dallo spettacolo tragico non solo si appoggia su testimonianze antiche realmente esistenti (la cui validità e combinazione resta comunque da discutere), ma si riallaccia anche per molti aspetti a una tradizione di studi relativamente recente. Nel 1857, dunque quindici anni prima della *Nascita della tragedia*, il filologo classico Jacob Bemays aveva aperto la strada a una nuova interpretazione del concetto di catarsi sostenendo la derivazione di tale termine dal lessico della medicina, e dunque da intendere nel significato metaforico di «depurazione» (*Entladung*), senza alcuna implicazione di tipo moralistico. Inoltre Bemays aveva sostenuto che gli effetti propri della tragedia erano da riconnettere alle pratiche del culto dionisiaco, da cui essa sarebbe peraltro derivata (Bemays 1857). Queste tesi diedero luogo a una vivace polemica, ma non scalfirono più di tanto il collaudato modello di Aristotele letto attraverso il filtro di Lessing, e restarono a lungo pressoché ignorate nel mondo accademico. E certo che Nietzsche conosceva gli scritti di Bernays, presi in prestito dalla biblioteca universitaria di Basilea, e questo spiega le analogie che si possono riscontrare con la *Nascita della tragedia*⁵⁶. Ma possono essere ricordati anche altri studiosi, le tesi dei quali sembrano essere riecheggiate da Nietzsche, quali per esempio Karl Ottfried Müller, che nell'edizione delle *Eumenidi* di Eschilo aveva sostenuto il nesso tra tragedia e culto orgiastico di Dioniso (K.O. Müller, a cura di, 1833: 191 ss.), Julius Klein, che nella sua *Storia del*

teatro descriveva la catarsi tragica come passaggio da uno stato di ebbrezza orgiastica a uno di tranquillità apollinea (J.L. Klein 1865: 47 ss.), o ancora Paul Graf Yorck von Wartenburg, che vedeva nel culto dionisiaco il terreno da cui sarebbe derivata la tragedia greca (Yorck von Wartenburg 1866: 20 ss.)⁵⁷. L'elenco di questi studiosi, la cui appartenenza alla comunità scientifica non venne peraltro messa in dubbio da nessuno, dovrebbe essere sufficiente a dare un'idea di come il tentativo nietzscheano - al di là della «forma» antiaccademica e degli entusiasmi wagneriani - di presentare un'estetica del tragico senza ricorrere al sostegno di Aristotele ed anzi in termini scopertamente antiaristotelici fosse assolutamente legittimo e plausibile.

Qualche anno più tardi, il rifiuto di Aristotele apparirà espresso in termini ancor più consapevoli in un frammento di *Noi filologi* (1875), nel quale Nietzsche annota:

Il desiderio di trovare qualcosa di sicuro nell'estetica istigò a venerare Aristotele: io credo che a poco a poco risulti possibile dimostrare che egli non comprendeva nulla riguardo all'arte e che quanto noi ammiriamo a tal punto in lui non sia altro che l'eco delle sagge conversazioni degli Ateniesi. (5 [13], Op. IV.1: 113)

La rinuncia ad Aristotele è del resto un aspetto che non sfuggì alle frecciate sarcastiche scoccate dalla penna del Wilamowitz, il quale nel suo pamphlet *Filologia dell'avvenire!* commenta tra l'altro: «Aristotele e Lessing non compresero il dramma, il signor N. sì». E poco più avanti aggiunge:

Ma generalmente la polemica contro Aristotele è latente. «Gli amici» dovrebbero pur sentire un po' di sfiducia, se si accorgessero del dissidio tra il loro mistagogo e il filosofo la cui *Poetica* aveva per un Lessing la forza probante dei teoremi euclidei. A chi si diverte ancora a edificarsi col signor N., io consiglio di seguire i salti che fa con la catarsi. (Wilamowitz 1872: 213, e cfr. 239, nota 1)

Sarà ancora Rohde, nella sua replica a Wilamowitz, a difendere Nietzsche anche da questa accusa, propugnando la possibilità di occuparsi della tragedia greca pur senza ricorrere alla *Poetica* e rinunciando al quadro di riferimento categoriale aristotelico (Rohde 1872, tr. it.: 289 s.).

Se l'atteggiamento antiaristotelico nella *Nascita della tragedia* era «latente» (per usare l'espressione di Wilamowitz), esso divenne invece un consapevole fondamento teorico nel Nietzsche degli anni tra il 1886 e il 1888, quando si trovò a riflettere retrospettivamente sul suo libro giovanile e sui temi in esso trattati. È attraverso questi spunti di riflessione che trova, per così dire, un inveramento la nostra ipotesi, e cioè che tutta la riflessione di Nietzsche dagli scritti preparatori, alle lezioni universitarie, fino alla *Nascita della tragedia*, vada intesa come

il coerente tentativo di costruire un'organica estetica del tragico apertamente antiaristotelica, recidendo i legami con quella tradizione secolare che aveva sacralizzato la *Poetica* e ne aveva fatto una sorta di vangelo laico irrinunciabile per comprendere la tragedia dei Greci. Soprattutto in un capitolo del *Crepuscolo degli idoli* (1888) intitolato «Quello che devo agli antichi», tornando sul concetto del dionisiaco, Nietzsche parla di un «frintendimento» aristotelico del tragico e respinge la tesi della *Poetica* - sempre letta attraverso lo specchio moralistico di Lessing - che l'effetto della tragedia consista nell'«affrancarsi dal terrore e dalla compassione», e quindi nel «purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente scaricarsi della medesima». Viceversa, l'effetto proprio del tragico è per Nietzsche quello dionisiaco, quello che porta gli spettatori ad «essere se stessi, al di là del terrore e della compassione» e di provare quella forma unica e peculiare di piacere che viene qui definito come «l'eterno piacere del divenire, quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*» (GD: 160 s.).

La stessa critica al «frintendimento» aristotelico circa l'effetto della tragedia toma nel settimo paragrafo dell'*Anticristo* a proposito del concetto di «compassione» e dell'idea aristotelica che la tragedia abbia l'effetto di «purgare» lo spettatore da tale «istinto deprimente e contagioso» (AC: 173); ed è riproposta, in termini ancor più perentori, in un lungo frammento del 1888 intitolato *Che cos'è tragico*, in cui si parla nuovamente di un «equivoco» (*Mißverständnis*) da parte di Aristotele a proposito delle emozioni prodotte dallo spettacolo tragico sullo spettatore e della successiva «purga» (la catarsi). Egli scrive:

Ho messo ripetute volte il dito sul grande equivoco di Aristotele, là dove egli crede di riconoscere in due affetti *deprimenti*, la paura e la pietà, gli affetti tragici. Se avesse ragione, la tragedia sarebbe un'arte mortalmente pericolosa: si dovrebbe mettere in guardia da essa come da qualcosa di socialmente dannoso e di malfamato. L'arte, normalmente un grande stimolante di vita, un'ebbrezza di vita, una volontà di vita, diverrebbe qui, al servizio di un movimento discendente, per così dire come ancella del pessimismo, *dannosa alla salute*. (Giacché, che con l'eccitazione di tali affetti, ci si «purghi» di loro, come sembra credere Aristotele, semplicemente non è vero). (15 [10], Op VIII.3: 199 ss.)

Il brano citato mostra chiaramente come Nietzsche da un lato subisca anche in questa critica l'interpretazione moralistica della *Poetica* data da Lessing, interpretazione che - come si è detto - era quella corrente e che corrispondeva al quadro classicistico della grecità, anche se l'uso del verbo «purgare» per indicare l'effetto della catarsi sembrerebbe riferirsi piuttosto alle tesi di Bemays. D'altro canto è chiaro che per Nietzsche l'unico effetto della tragedia non può che essere quello dionisiaco («ebbrezza di vita», «volontà di vita»), e non vi può essere alcuna catarsi con conseguenze morali o edificanti, altrimenti la tragedia si ridurrebbe nientemeno che a «un'arte

mortalmente pericolosa» e «dannosa alla salute». Anche in questo caso, l'enorme distanza da Aristotele non potrebbe essere espressa in modo più esplicito e rigoroso.

1 Sulla scuola di Pforta e la sua organizzazione ai tempi di Nietzsche, cfr. Bohley 1976 e Gilman 1979.

2 I titoli di queste due esercitazioni sono rispettivamente: *Primi Ajacis stasimi in terpretatio et versio cum brevi praefatione* del 1862 (HKG II: 155-64) e *Primum Oedipodis regis carmen choricum commentario illustravi, dissertationibus adornavit Fr Gm. Nietzsche* del 1864 (HKG II: 364-99).

3 *Dissertatio de Theognide Megarensi* (HKG III: 21-64); tr. it. Negri 1985.

4 *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung*, in «Rheinisches Museum», XXII, 1867, pp. 161-200 (KGW II. 1: 1-58).

5 Per un'analisi delle tesi nietzscheane sulla silloge teognidea rinvio a Cataldi Madonna 1983: 47-62 e all'introduzione di A. Negri in Negri 1985: 3 ss.

6 *Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker. Der Danae Klage*, in «Rheinisches Museum», XXIII, 1868, pp. 480-89 (KGW II 1: 59-74). Il saggio di Bonn intitolato *Simonidis lamentatio Danaae* è pubblicato in HKG III: 104-13.

7 *De Laertii Diogenis fontibus*, in «Rheinisches Museum», XXIII, 1868, pp. 632-53 e XXIV, 1869, pp. 181-228 (KGW II. 1: 75-167). Nietzsche dedicò successivamente altri due studi a Diogene Laerzio: *Analecta Laertiana* («Rheinisches Museum», XXV, 1870, pp. 217-31 = KGW II. 1: 169-90) e *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (KGW II.1: 191-245). Giudizi sostanzialmente positivi sugli studi nietzscheani relativi a Diogene Laerzio sono stati espressi da Cataldi Madonna 1983: 73-86, Gigante 1984: 67-78, ripreso in Gigante 1989: 41 ss., e Barnes 1986: 16-40. È bene osservare inoltre che Nietzsche utilizzò l'opera di Diogene Laerzio per la stesura della *Filosofia nell'età tragica dei Greci*. Allo stesso Laerzio va ricondotto probabilmente l'approccio nietzscheano allo studio della filosofia antica, inteso come studio di grandi personalità più che di sistemi filosofici.

8 I testi delle conferenze sono pubblicati rispettivamente in HKG III: 137-50; 212-26; 230-44. Di quella sulle satire menippee sono rimasti appunti preparatori (HKG V: 108-19). Le recensioni sono raccolte in KGW II. 1: 365 ss. Gli appunti su Democrito si leggono in HKG III: 246-58, 327-28, 332-35, 345-50, 362-65; IV: 36, 65 s., 87-91. La gran parte di questi materiali preparatori è stata tradotta in francese in Ducat, a cura di, 1990, e in italiano in *Appunti filosofici*: 66 ss.

9 In italiano nel testo.

10 Il testo della lettera è pubblicato in Stroux 1925: 32 s. Questo lavoro contiene una documentata ricostruzione della chiamata di Nietzsche a Basilea e della sua attività accademica fino alle dimissioni. Sulle modalità della chiamata di Nietzsche a Basilea, cfr. anche Janz 1978-79 (I: 231 ss.). Parte della lettera di Ritschl a Kiessling è tradotta in Ep II: 602 s.

11 Lettera datata 11 gennaio 1869, pubblicata in Stroux 1925: 34-36. Una traduzione parziale in Janz 1978-79 (I: 233).

12 La giovanissima età di Nietzsche al momento della nomina a professore universitario è senz'altro tale da suscitare stupore. Tuttavia, occorre tenere

presente che la piccola università di Basilea aveva conosciuto in passato molte altre nomine precoci, ed era considerata, per così dire, un trampolino di lancio per molti giovani neo-abilitati provenienti dalle più prestigiose università tedesche. Lo stesso Kiessling, predecessore di Nietzsche sulla cattedra di filologia classica, anch'egli allievo di Ritschl, era stato nominato professore a 23 anni. Cfr. su questo Janz 1978-79 (I: 260-62).

13 La facoltà di filologia classica dell'università di Lipsia decise il 23 marzo 1869 di conferire a Nietzsche il dottorato, esonerandolo dalla composizione di una dissertazione e considerando sufficienti i suoi articoli sul «*Rheinisches Museum*». Cfr. Janz 1978-79 (I: 240). L'episodio è ricordato con molta acrimonia ancora parecchi anni dopo da Ulrich von Wilamowitz-Möllerndorff nelle sue memorie: «Non capisco come si possa giustificare questo nepotismo, questo inaudito favoritismo verso un novellino che le pubblicazioni di Nietzsche nel 'Rheinisches Museum' non potevano assolutamente giustificare, cose che corrispondevano ben poco al vero e rispecchiavano semplicemente un'ottima tesi» (Wilamowitz 1929: 171).

14 *Homer und die klassische Philologie*, in KGW II. 1: 247-69; *Appunti filosofici*: 217-246

15 *Appunti filosofici*: 24. Sull'importanza della filologia per la formazione e il pensiero di Nietzsche cfr. Baioni 1981: VII -LXIV, Cataldi Madonna 1983: 99 ss., Sabatini 1984: 75 ss.

16 Cfr. *supra*, nota 7.

17 L'articolo *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf* fu pubblicato sul «*Rheinisches Museum*» in due parti: la prima nell'annata XXV, 1870, pp. 528-40, e la seconda nell'annata XXVIII, 1873, pp. 211-49 (KGW II. 1: 271-337). L'edizione critica del *Certamen* è in KGW III: 339-64. Sugli studi nietzscheani dedicati al *Certamen* cfr. i giudizi positivi di E. Vogt 1962 e Cataldi Madonna 1983: 87-97.

18 *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*. Cfr. *supra*, nota 7.

19 Questi studi risalgono agli anni 1870-71 e sono pubblicati con i seguenti titoli: *Griechische Rhythmik* (appunti per un corso del semestre invernale 1870/71), *Aufzeichnungen zur Metrik und Rhythmik*, *Zur Theorie der quantitativen Rhythmik*, e *Rhythmische Untersuchungen* (KGW II.3: 99-338). Nietzsche recensì peraltro l'edizione critica con commento dei frammenti di Aristosseno, curata da P. Marquard («*Literarisches Centralblatt*», n. 6, 30 gennaio 1869, pp. 145 s. = KGW II.1: 374-76). Sul tema cfr. l'ottima messa a punto di Bommann 1989.

20 I frammenti di questa progettata *Inattuale* si leggono in Op IV. 1: 87 ss. Per un inquadramento tematico di *Noi filologi* cfr. Cancik 1994.

21 Per la documentazione rinvio a Stroux 1925: 94-101, Holzer 1907, Meister 1948, Janz 1974. In particolare sull'insegnamento di Nietzsche al *Pädagogium* cfr. Gutzwiller 1951 (comprende le relazioni didattiche di Nietzsche sui programmi svolti, lettere e documenti vari, giudizi e aneddoti di colleghi e alunni ecc.).

22 Gli appunti dei corsi universitari vengono pubblicati nella sezione II dei KGW. Sono già usciti i volumi 2, 3, 4, 5 (corsi dal 1869 al 1874/75). Le edizioni precedenti della GOA e della MusA sono in molti casi lacunose. Tra le traduzioni italiane segnalo: quella del corso sui dialoghi di Platone (Di

Giovanni, a cura di, 1991), sui filosofi presocratici (Di Giovanni, a cura di, 1994) e le lezioni introduttive del corso sull'*Edipo re* di Sofocle (Ugolini, a cura di, 1994).

23 Die griechischen Lyriker , KGW II.2: 95-182 (in particolare sul ditirambo: 146 ss.).

24 I frammenti postumi di questo periodo sono tradotti in Op III 3.1. A G. Colli e M. Montinari si deve una sintetica e preziosa nota *Sulla composizione della «Nascita della tragedia» e delle «Considerazioni inattuali, I-II»*, in Op III. 1: 499 ss. Molto accurato anche il tentativo di Silk, Stem 1981: 31-61, di ricostruire passo dopo passo le modalità con le quali prese forma *La nascita della tragedia*, benché l'impresa si presenti a tratti disperata, data l'impossibilità di datare con precisione ogni frammento del *Nachlaß*. Di certo appare valida l'impressione che in un primo momento Nietzsche pensasse a un libro di carattere generale sulla cultura greca, della quale la tragedia costituiva l'emblema più significativo. Le difficoltà sono derivate in passato anche dalla situazione filologico-editoriale degli scritti nietzscheani che risalgono a questo periodo. Basti pensare al lungo frammento pubblicato nella GOA (IX: 212-29) col titolo *Su musica e parola* (*Über Musik und Wort*) e invece riconosciuto successivamente come la somma arbitraria di due distinti frammenti. Una puntuale ricostruzione delle fasi di elaborazione precedenti alla *Nascita* si legge in Reibnitz 1992: 48-53.

25 Cfr. *supra*, nota 2. Per un inquadramento tematico generale di questo scritto giovanile, con traduzione delle parti più significative, cfr. Ugolini 1986: 301-19.

26 L'idea di accostare la tragedia greca alla moderna opera lirica risale per lo meno a Schiller, il quale in una lettera a Goethe del 29 dicembre 1797 scrive: «Ho sempre avuto una precisa certezza riguardo all'opera: che da essa, come dai cori delle antiche feste bacchiche, dovesse svilupparsi lo spettacolo tragico in una forma più nobile».

27 HKG V: 218 s.; tr. it. in *Appunti filosofici*: 183-85.

28 Cfr. la lettera di Heinrich Rosemundt a Nietzsche del 4 maggio 1869 (KGB II.2: 7-10).

29 Cfr. *supra*, nota 23.

30 Conferenza tenuta il 18 gennaio 1870 (Op III.2: 5-24).

31 Conferenza tenuta il 1° febbraio 1870 (Op III.2: 27-45).

32 Cfr. Montinari 1986: 338 s. Sul paradigma interpretativo dei fratelli Schlegel e il vasto influsso che ebbe, cfr. Most 1993. In particolare, l'importanza di A.W. Schlegel per il giudizio negativo espresso da Nietzsche nei confronti di Euripide è sottolineata da Henrichs 1986.

33 Cfr. Silk, Stem 1981: 43 s. Nell'aprile del 1870, Nietzsche progetta un nuovo libro dal titolo *Socrate e l'istinto*, che doveva però essere uno studio sulla cultura greca in generale, più che sulla tragedia in particolare. Cfr. la lettera a Rohde del 30 aprile 1870 (Ep II: 115) e lo schema del fr. 3 [73] in Op III 3.1: 74.

34 Op III.2: 49-77. Una parte di questo studio fu ricopiata da Nietzsche stesso - con minime variazioni stilistiche - e inviata in omaggio a Cosima Wagner in occasione del Natale del 1870, con il titolo *La nascita del pensiero tragico*.

35 Si tratta del quaderno contrassegnato da Hans Joachim Mette con la

sigla U I 3. I frammenti sono pubblicati in Op III 3.1: 91-125. Il titolo è attestato, tra l'altro, nei frammenti 5 [1], 5 [22] e 5 [42], in Op III 3.1: 91, 95; 100.

36 È il cosiddetto «frammento di Lugano», denominato da Nietzsche «Frammento di una versione ampliata della *Nascita della tragedia*» (Fr. 10 [1], in Op III 3.1: 339-57), che poi fu rielaborato come saggio dal titolo *Lo stato greco* (Op III 2: 223-37), compreso tra le *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, che Nietzsche regalò a Cosima Wagner per il Natale del 1872.

37 Cfr. la lettera a Engelmann del 20 aprile 1871 (Ep II: 185).

38 Lo si ricava dalla lettera a Deussen del 16 ottobre 1871 (Ep II: 220).

39 Cfr. la lettera a Fritsch del 18 novembre 1871 (Ep II: 229) e quella a Gersdorff del 14 dicembre 1871 (Ep II: 241).

40 Lettera del 30 gennaio 1872 (Ep II: 267).

41 *Zukunftsphilologie!* (Wilamowitz 1872). Il testo è pubblicato, insieme con gli altri scritti di Wagner e Rohde relativi alla polemica che seguì alla pubblicazione della *Nascita della tragedia*, in Gründer, a cura di, 1969: 27-55 (tr. it. in Serpa, a cura di, 1972: 211-42). Ancora nelle sue memorie Wilamowitz si dichiara certo del proprio giudizio: «Lo stravolgimento dei fatti e di ogni metodo filologico era più che evidente. Qui non si mirava alla conoscenza scientifica». Cfr. Wilamowitz 1929: 127.

42 Lettera a Rohde del 25 ottobre 1872 (Ep II: 374).

43 Lettera a Rohde dell'8 giugno 1872 (Ep II: 312).

44 Lettera a Rohde del 18 giugno 1872 (Ep II: 316).

45 Lettera a Rohde del 16 luglio 1872 (Ep II: 326-30).

46 Lettera del 26 giugno 1872 (Ep II: 321-23).

47 Lettera del 12 agosto 1872 (Ep II: 349).

48 *Afterphilologie* (Rohde 1872). La traduzione italiana è in Serpa, a cura di, 1972: 251-95. Sul corso della polemica cfr. Serpa 1972: 26 ss., Janz 1978-79 (I: 429 ss.), Lanza 1974, Silk, Stem 1981: 90 ss. Un riesame complessivo alla luce di nuovi documenti in Calder 1983 (dalla parte di Wilamowitz) e in Mansfeld 1986 (dalla parte di Nietzsche).

49 Precedenti usi delle categorie di *dionisiaco* e *apollineo*, affini al modo in cui sono applicate da Nietzsche, si possono riscontrare, tra gli altri, in Hölderlin, Schelling, Schiller, Creuzer, K.O. Müller, Bachofen. Cfr. su questo: Vogel 1966: 165-89, Silk, Stem 1981: 209 ss., Amott 1984: 137-40 e Barbera 1992. Lo stesso Ritschl, filologo classico di grande prestigio e maestro di Nietzsche, aveva parlato in un saggio sul poeta Olimpo della differenza tra la *citarodica* da un lato, connessa col culto di Apollo, vista come una forma artistica rigorosa, sobria, quieta, che smorza le passioni e alimenta un equilibrio armonico nell'animo dell'ascoltatore, e l'*auletica* dall'altro, connessa con i culti orgiastici dionisiaci, passionale, inquietante, che suscita nell'ascoltatore uno stato d'animo di entusiasmo incontrollabile (Ritschl 1832). Un importante riconoscimento a Nietzsche si trova in Lesky 1957: 12, ripreso in Lesky 1972: 24. La validità dell'impostazione nietzscheana per quanto riguarda la figura di Dioniso è stata affermata da Henrichs 1984.

50 Cfr. la lettera all'editore Fritsch del 27 novembre 1871 (Ep II: 236). Sulla scelta di questa illustrazione, che Nietzsche fece realizzare appositamente e che doveva «dire nel modo più semplice molte cose serie», cfr. il documentato lavoro di Brandt 1991.

51 Sull'importanza, spesso più retorica che «scientifica», delle note a piè di pagina, proprio a proposito di Nietzsche e della polemica di Wilamowitz, cfr. Nimis 1984. La replica di Wilamowitz (*Filologia dell'avvenire!*) presenta, al contrario, un apparato di note e citazioni puntuali, oltre a brani in greco dati senza traduzione: anche nella forma, Wilamowitz volle atteggiarsi a legittimo rappresentante della «purezza» della scienza.

52 Cfr. soprattutto *Poetica* 11, 1452a 30-34; 14, 1453b 30-32; 15, 1454b 6-8; 16, 1455a 17-18; 24, 1460 27-31 e il capitolo 9 della *Nascita della tragedia*. Per il mito di Edipo in Nietzsche cfr. Ugolini 1991.

53 La musica (*harmonia*) viene sì introdotta da Aristotele come elemento essenziale della mimesi artistica (*Poet.* 1, 1447a 16 ss.) e come elemento della tragedia (6, 1449b 29-31); tuttavia manca nella *Poetica* una discussione specifica sul tema. Gli altri rimandi ad Aristotele nella *Nascita della tragedia* hanno scarsa importanza: nel capitolo 2 lo si cita a proposito del principio di imitazione (GdT: 27); nel capitolo 7 sull'argomento della natura originaria del coro (50 s.), nel capitolo 14 sul ruolo del coro in Sofocle (96), e infine nel capitolo 22 sull'effetto tragico (147 s.). Il fatto che Nietzsche citi di tanto in tanto Aristotele e si appoggi alle sue testimonianze non sconfigge, comunque, il dato di fatto che egli prende le distanze dalla concezione aristotelica della tragedia greca. La polemica con Aristotele traspare anche da alcuni appunti del periodo 1869-71 pubblicati postumi: cfr. i frammenti 1 [65], 3 [66] e 7 [140], in Op III 3.1: 22, 73, 200. Un esame della *Nascita della tragedia*, alla luce della *Poetica* di Aristotele, si trova in Silk, Stem 1981: 225-38, i quali però insistono troppo e non a ragione sul «contesto neoaristotelico» entro cui si muoverebbe la riflessione nietzscheana. Più puntuale è l'analisi di Wingler 1976: 36-42.

54 Lessing 1769: 344 ss.

55 Cfr. soprattutto il capitolo 10 della *Nascita della tragedia*. Molto precisa su questo punto Reibnitz 1992: 179-219.

56 Una ricostruzione puntuale della polemica che seguì alla pubblicazione del saggio di Bemays si trova in Gründer 1968. Su Bemays e sull'importanza della metafora medico-biologica per la catarsi cfr. Flashar 1956. A quanto risulta (lettera di Nietzsche a Rohde del 7 dicembre 1872 = Ep II: 401), Bemays giudicò le tesi della *Nascita della tragedia* vicine alle sue, «solo molto esagerate».

57 Cfr. Crescenzi 1994, il quale riscontra molti punti di contatto, anche letterali, tra quest'opera e la *Nascita*.

Capitolo quarto

Musica

1. La vocazione sospesa

Nietzsche bambino ascolta il *Requiem* di Mozart, il *Giuda Maccabeo* di Händel, la *Creazione* di Haydn, il *Sogno di una notte di mezza estate* di Mendelssohn. Grandezza e profondità sembrano calamitare la predilezione per la musica sacra e il genere dell'oratorio. Gli si affianca la pratica strumentale, esercitata accompagnando al pianoforte l'amico violinista Gustav Krug, figlio del consigliere della corte di appello, appassionato cultore dell'arte disposto a organizzare frequenti serate di musica da camera. Ma il desiderio di comporre deriva soprattutto dall'ascolto dell'*Alleluia* dal *Messia* di Händel (ML: 25 e 144). I primi risultati, stando al suo stesso giudizio, non sono granché. Nel 1856 scrive una «folle» *ouverture* a quattro mani per un abbozzo di tragedia, *Orkadal*, e due sonate dedicate alla madre. Ai primi tentativi seguono una «sinfonia per pianoforte e coro di violini», una *ouverture* per orchestra d'archi, altri pezzi per pianoforte, un tempo di quartetto, alcuni corali ecc. Appresi i rudimenti dell'armonia, a quattordici anni Nietzsche può dichiarare il suo amore per i classici, allargando la categoria fino a comprendervi Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Mendelssohn (ML: 25-26).

La musica si impone per la capacità di «guidare i nostri pensieri verso l'alto» (ML: 34), come precisa un appunto in cui il repertorio sacro, considerato un dono di Dio, è posto all'apice di un'eloquenza poetica fatta di grandezza e forza espressiva, ma anche di bene e di verità. Viceversa, i musicisti moderni, la «cosiddetta 'musica del futuro' di un Liszt o di un Berlioz» (ML: 35), troppo complicati, si sforzerebbero di scrivere oscuramente, in un progresso verso l'artificio che toglie alle frasi l'autentico calore, e la loro verità. C'è di mezzo soprattutto una diversa concezione della melodia: i corali che si scrivono oggi, osserva Nietzsche, ne hanno fiaccato l'antico vigore (ML: 34); ma, se è vero che anche in poesia è necessario avere

qualcosa da dire, allora «una trascuratezza nello stile si perdona più facilmente di un'idea confusa» (ML: 36).

Negli anni di Pforta la disciplina di studio alimenta questa convinzione. Sopra ogni campo domina «la *Religione*, baluardo di ogni sapere!», ma tra le passioni musica e poesia prendono il sopravvento (ML: 104), sollecitando una copiosa produzione. Nell'agosto 1859 il ginnasiale entra a far parte del coro, e gli anni dell'adolescenza sono accompagnati da un continuo risuonare di inni, canti e mottetti (ML: 62). Tra le scelte poetiche spicca la predilezione per Hölderlin; del tutto secondario, invece, l'interesse per la pittura, confermato dal fatto che, da adulto, nessuna galleria d'arte riuscirà a infiammarlo come un concerto o un'opera. Commenta Janz: «era uomo d'orecchio e assai meno uomo d'occhio» (Janz 1978-79,1: 63).

L'interesse artistico trova nuove sollecitazioni negli incontri della «Germania», società di amici fondata nell'estate 1860. Il sodalizio si abbona alla «*Zeitschrift für Musik*», allora scesa in campo a favore di Wagner. Nel marzo 1861, Krug tiene una conferenza su alcune scene del *Tristano e Isotta*. L'estate successiva, Nietzsche compone un brano per pianoforte a quattro mani che sembra anticipare nel titolo successive inclinazioni schopenhaueriane: *Il dolore nota fondamentale della natura*. Stando alla testimonianza della sorella, gli amici trascorsero le vacanze autunnali del 1862 a suonare la riduzione del *Tristano*, ma non si tratta di insistere sui precorritivi (Janz 1978-79,1: 77). La lettura di Hanslick, del resto, è di qualche anno posteriore (Pasqua 1865), e un frammento di riflessione sull'«essenza della musica», muovendo dalla comparazione del «professore di contrappunto» Albrechtsberger (il cui manuale rappresentava la principale fonte di istruzione del giovane autodidatta) con l'artista Wagner, sembra recarne l'impronta: il sentimento, scrive Nietzsche, «non è un criterio di valutazione per la musica» (Janz 1978-79, I: 75).

Le prime composizioni, però, smentiscono la poetica. L'ampio progetto di una «sinfonia su Ermanarico», con cui si propone di cogliere musicalmente «il mondo sentimentale del popolo slavo» (ML: 124), si traduce in uno spartito (per pianoforte a quattro mani, nella prima versione del 1861, poi ridotta a due mani) scoordinato e ambizioso, dove non solo la forma (una sorta di poema sinfonico di libera ispirazione) ma le soluzioni armoniche e gli spunti melodici manifestano l'imitazione del modello lisztiano (*Hungaria*), vale a dire dello stile già caduto sotto censura. Insomma, Nietzsche critica la musica per la quale nutre una spontanea inclinazione. L'*Ermanarico* viene sottoposto, un anno più tardi, a una severa rilettura: «troppa riflessione e poco vigore naturale»; in effetti, l'alternarsi degli stati d'animo del protagonista, reso dalle indicazioni dinamiche, indica l'enfasi e l'urgenza con cui si esprime - dalle prime note marziali al

finale, zeppo di brusche modulazioni - un temperamento segnato da forti contrasti: «Cupamente eroico», «Sempre più infuocato», «Con furia», «Grandioso», «Soave e tenero», «Fortemente espressivo. Da eseguire fuori tempo», «Con impeto appassionato», «Assai tempestoso», «ffff Impetuoso». Un'iperbole espressiva in cui il «dolore cosmico» viene rappresentato, a livello elementare, con «strane armonie, assai aspre e dolorose». Liberando la pesante atmosfera del finale, si tratta allora di trovare un ordine, un compimento, un rigore della forma che possa salvare i suoi tratti di fuoco (ML: 129).

Ridimensionando il proposito di inseguire progetti sinfonici e oratoriali, l'attenzione si concentra su forme più brevi. Lo stimolo proviene ancora dalla «Germania», il cui regolamento prevedeva la preparazione mensile di un contributo scritto, un saggio, un componimento poetico o una composizione musicale. Dopo aver presentato in bella copia un *Miserere* a cinque voci (il 4 luglio 1860, ma la composizione di musica sacra proseguirà, sia pure per breve tempo, anche dopo il manifestarsi del primo ripensamento sulla fede cristiana, nello scritto *Fato e storia*, dell'aprile 1862), Nietzsche abbozza alcuni brani per pianoforte. I risultati sono ancora modesti: una serie di rapsodici schizzi ungheresi (1861-62) evidenzia una inefficace volontà di condensare spunti ritmici, armonici e dinamici in uno spazio troppo esiguo, lasciando apparire in primo piano l'ingenua fiducia nel valore espressivo dei materiali convenzionali. Questi limiti si manifestano anche nelle danze polacche (5 novembre 1862) dedicate (d'accordo con la mitologia personale) alla memoria degli avi: dopo un equilibrato abbrivio, la *Mazurka* erompe in una smodata cadenza, mentre il brano *Aus der Czarda* sembra raccogliere le melodie di un organetto. Meno sgangherati i primi *Lieder*, fin da *Mein Platz vor der Tür* (1861), che asseconda con un canto snello i versi di Klaus Groth. Un intimismo nostalgico caratterizza *Aus der Jugendzeit* (1862, versi di Friedrich Rückert), mentre *Da geht ein Bach* (1862, versi di Groth) saltella su un vivace accompagnamento, riproposto anche come pagina d'album. Sfruttata come brano autonomo è anche la parte pianistica del melologo *Das zerbrochene Ringlein* (gennaio 1863), una prosa musicale con modulazioni e sonorità di una certa suggestione, benché involontariamente adibite a rendere poco credibili le parole di Joseph von Eichendorff. Mentre proseguono le discussioni su temi di arte e di morale, il 1863 registra l'esecuzione di brani di Haydn, Beethoven, Schubert, e la composizione di nuove pagine strumentali, tra le quali il «poema musicale» *Una notte di San Silvestro*, per violino e pianoforte. Nelle intenzioni doveva trattarsi di un'ampia meditazione sull'anno trascorso; di fatto è una fantasia in cui le sonorità pianistiche di Schumann e di Brahms assecondano una linea melodica che, in una forma discontinua suturata da inefficaci passaggi di collegamento,

alterna momenti di buona espressione a frasi dal carattere scopertamente idiomatico.

A Pasqua del 1864 risale la stesura dello scritto *Sul demoniaco nella musica*; a qualche mese più tardi la lettura del *Manfred* di Schumann (che sembra rendere inequivocabile una certa presenza nella vena creativa dello stile di quello che più tardi dovrà descrivere come il «sassone dolciastro»; cfr. Janz 1978-79, I: 380; Liébert 1995: 37). A Bonn, dove inizia gli studi universitari, Nietzsche partecipa assiduamente alla vita musicale. Diventa membro, tra l'altro, della Società corale municipale, con la quale canta al Festival di Colonia, nell'*Israele in Egitto* di Händel. Frequenta i concerti, nei quali ha occasione di ascoltare Clara Schumann, e segue l'opera (*Fidelio*, *Ugonotti*, *Freischütz*, *Oberon*, ma non gradisce Weber). E proprio qui, quando i giochi ormai sono fatti, e la vocazione scientifica ha in apparenza preso la meglio su quella musicale, Nietzsche compone una nuova serie di *Lieder* su testi di Puskin, Petöfi, Chamisso e su una poesia propria. Tanto per l'aderenza al testo quanto per le scelte musicali, si tratta del risultato più pregevole raggiunto nel complesso della sua produzione (Janz 1978-79, I: 128 e 563). Oltre alle ammirate pagine di Schumann¹, la scrittura sembra richiamare l'esempio schubertiano, anche se è vero che talvolta la «divina semplicità» di quest'ultimo sembra tradursi in mera semplificazione (Moradei 1983: 21 e 95). I brani si lasciano comunque apprezzare per l'equilibrio di un'invenzione melodica incline ad assecondare un tono di velata malinconia (che è forse il loro connotato maggiormente distintivo, come osserva Janz 1978-79, I: 564)². All'ascolto si è rimandati alle atmosfere della *Biedermeierzeit*; in *Nachspiel* di Petöfi - un brano che Nietzsche segnalava alla sorella per la sua «sublime rassegnazione» (Janz 1976: 333) - il campionario è completo: la solitudine dei boschi, lo scorrere del ruscello, il canto degli uccelli ecc. Nella forma prevalentemente strofica, le soluzioni musicali lasciano apparire le intenzioni espressive evidenziando la maturazione del gusto in una direzione meno solipsistica: le invocazioni notturne di *Beschwörung* (Puskin), così come il canto dell'usignolo sotto la pioggia di *Ständchen* (Petöfi), sono resi nel progressivo dilatarsi di un'idea melodica, o di un accompagnamento idiomatico di misurata monotonia, mentre una sincera ispirazione si annuncia nelle frasi di *Unendlich* (Petöfi). Meno eccedenti, gli scarti dinamici risultano proporzionati ai singoli brani: al dimesso sbiadire dei sentimenti di *Verwelkt* (Petöfi), al fragile intimismo di *Das Kind an die erloschene Kerze* (Chamisso), o al meno infantile *Es winkt und neigt sich*, su testo proprio, che vede nel declinare dei tralci della vite l'immagine della fine di un amore, fanno da controcanto l'andamento demoniaco e marziale di *Ungewitter* (Chamisso) e l'infuocata ballata (Janz 1978-79,

I: 120) *Gern und gemer*, che prende sul serio il sentimentalismo dei versi di Chamisso, sostenendoli con un accompagnamento di terzine ribattute che sembra ancora manifestare una reminiscenza schubertiana (Moradei 1983: 21).

Oltre che dalla composizione, Nietzsche è attratto dall'idea di intraprendere - probabilmente sulle orme di Otto Jahn, filologo e biografo di Mozart che aveva avuto modo di conoscere nei corsi universitari di Bonn - la carriera di critico e storico della musica. Trasferitosi a Lipsia, segue un ciclo di *matinées* con «musica del futuro»: Wagner, Liszt, Berlioz; ascolta la *Passione secondo S. Giovanni* e la *Messa in si minore* di Bach. Non mancano clamorosi deragliamenti: la musica di Ferdinand Hiller gli ispira lodi patetiche, annunciando l'esaltazione per illustri mediocrità musicali, accostate a stelle di prima grandezza, che dovrà caratterizzare la sua esperienza di critico musicale (Janz 1978-79:1, 139; Verrecchia 1978: 71-72). Intanto, nelle discussioni con gli amici, soprattutto con Paul Deussen, affiora sempre più spesso (ma non senza riserve) il nome di Wagner. È da rilevare inoltre il dono alla madre (2 febbraio 1866) di un *Kyrie* per soli coro e orchestra (nella riduzione per pianoforte). L'incontro con Wagner ha luogo l'8 novembre 1868. Intrapresa con maggiore decisione la carriera accademica³, Nietzsche si impadronisce della musica e degli scritti di estetica del maestro, in particolare la seconda edizione, appena pubblicata, di *Opera e dramma*.

2. Musica e tragedia

Il dramma musicale greco (1870) fa riferimento nel titolo a un conio di Theodor Mundt risalente agli anni Trenta, precisatosi negli anni Sessanta grazie a Wagner: il *Musikdrama*, qui impiegato per indicare la realtà dell'antica tragedia (cfr. Dahlhaus 1971: 12; Bruse 1984). Il dramma antico si fonda su una capacità di estraniare lo spettatore; per questo, l'origine della tragedia è indicata nel coro, la cui incisiva impressione è destinata a cedere, con un Euripide posto all'inizio della parabola decadente (probabilmente seguendo ancora una indicazione wagneriana: Westernhagen 1956: 164; Vogel 1966: 99), al dialogo dei personaggi sulla scena. La decadenza musicale è illustrata con un generico riferimento al canto cristiano occidentale, destinato a soffocare la melodia con l'armonia, «il vero simbolo della pluralità», contrapposto alla semplicità del canto antico (GMD: 17). Come verrà ribadito negli scritti successivi, la musica viene considerata originariamente come una forma del *patire* e non dell'*agire* in quanto votata a trasmettere, nella compassione degli spettatori, la sofferenza

del dio. La sua capacità di raggiungere «immediatamente il cuore» è ricondotta al fatto che «essa è il vero linguaggio universale, inteso in ogni luogo» (GMD: 21).

Qui Nietzsche finisce per concordare con il detestato Rousseau. Non lo segnala solo il discorso «tecnico» riguardante la precessione della melodia sull'«invenzione gotica e barbara» dell'armonia e del contrappunto (cfr. Rousseau 1760 ca., XVIII: 97); a un ulteriore livello, l'impianto della ricostruzione storico-congetturale si apre a una considerazione di ordine etico. Per capire la musica dei Greci prescindendo dalla fredda *ratio* dei trattati, sostiene Nietzsche, dovremmo pensare all'esperienza del canto popolare, dove l'anima si esprime in modo diretto e inconsapevole. Per questo, da un punto di vista genetico, non sembra possibile attribuire alcuna precedenza alla musica assoluta; al contrario, tutto deve potersi ricondurre a una vocalità in cui l'indigenza armonica è parallela alla flessibilità del ritmo. Come Rousseau, inoltre, Nietzsche scorge nel tono di lezione un residuo della declamazione degli antichi non ancora irreggimentato nella regola contrappuntistica (anche se il mondo greco appare, in entrambi i casi, più solare rispetto al simbolismo cristiano, per un analogo riconoscimento della distanza dall'origine; cfr. Rousseau 1768, voce «Plain-chant»). Le somiglianze, talmente visibili al punto da avere indotto a sospettare una assidua frequentazione⁴, conseguono in realtà dal preponderante influsso esercitato dagli scritti di Wagner e di Schopenhauer (Strong 1996: 2).

Così, *Socrate e la tragedia* illustra con maggiori dettagli la fine del pessimismo tragico, descrivendo il modo in cui le grandi scene di *pathos* cedono lo spazio all'intreccio, al gioco di scacchi, impedendo la «compassione tragica». Espulso dalla tragedia, l'elemento musicale prende la via di uno sviluppo autonomo. Nel successivo scritto su *La visione dionisiaca del mondo*, elaborato nell'estate 1870, è più evidente il proposito di riformulare questi temi alla luce della contrapposizione di Dioniso e Apollo, sviluppando uno spunto che poteva aver tratto tanto dalle lezioni di Burckhardt (Heidegger 1961: 111) quanto dalla pagine di Wagner⁵. In effetti, siamo su una linea parallela a quella «filosofia della volontà a base erotica» (Mann 1933; cfr. Piana 1997: 90-91) con cui Wagner, accantonando il momento etico, aveva interpretato Schopenhauer per realizzare il *Tristano*. L'obiettivo è raggiungere un livello «originario», cioè un suono puro, distinto dall'opposta tendenza della figuratività e del concetto. Ma il testo espone la precarietà delle dicotomie, finendo per confondere gli opposti. Se non c'è suono, né tantomeno suono *armonico*, senza la definizione di un intervallo, nessuna auletica potrà darsi senza una citaristica: lo spazio figurativo sottratto all'origine si insinua nella più originaria delle espressioni ditirambiche. E tuttavia Nietzsche - che

seguendo l'indicazione rousseauiana ha già imboccato la via per un'illustrazione «storica» della decadenza - si sforza di far apparire la figuratività come derivata rispetto a una fonte originaria, interna alla musica stessa. Come spiegare questa caduta? La soluzione consiste nel far sopraggiungere il male dall'esterno: se il Greco ha manifestato la più alta sensibilità per la caratterizzazione delle scale e dei modi, il segreto della successione armonica deve essere stato barbarico. E dall'Oriente che proviene il suono istintivo. Compito di Apollo sarà dunque di ricomporre Dioniso sbranato, salvandolo dalla «lacerazione asiatica» (DW: 56). In tal senso, la tragedia è l'esempio più perfetto del modo in cui la sapienza del dolore si «salva» nel sogno olimpico, ferma restando la possibilità di conservare, al suo interno, un nucleo distruttivo e destabilizzante. Questo centro è indicato nel *suono*, l'elemento capace di fare irruzione nel regno della volontà. Certamente a questo «forestiero terribile (*hostis* in ogni senso)» (DW: 60) vennero tributati i più alti onori dell'ospitalità, nella consapevolezza del suo immenso potere; ma Dioniso, giunto «armato della musica» (è così che Nietzsche scrive nella prima versione del testo; cfr. la nota del curatore in DW: 426), finirà per deporre le armi, lasciandosi accogliere nella luce diffusa che accarezza la palpebra abbassata di Apollo. È la nascita dell'epica, portata a forgiare le immagini. La tensione espressiva segnalata da Nietzsche riprende e dilata l'ipotesi formulata da Rousseau nel tracciare la differenza che separa il *grido* dallo *sguardo*⁶, segnalando, sulla scorta di quel singolare «schopenhauerismo rivolto a se stesso» che Wagner aveva adottato nel suo scritto su *Beethoven* (Bloch 1965: 46), il carattere autoaffettivo e simpatetico di questa esperienza elementare (R. Wagner 1870: 235; cfr. Piana 1997: 110-11 e 115-16). Prescindendo dal diverso valore accordato all'armonia (invocata a esprimere un valore più profondo), siamo di fronte a un'analoga sopravvalutazione della *voce*, e soprattutto del *canto*, che diventa il mezzo più funzionale nel rendere il sentimento (dove il comune apprezzamento del recitativo; cfr. DW: 75).

Va osservato che fin dal 1846, nel formulare il programma per la *Nona sinfonia* servendosi dei versi di Goethe, Wagner aveva evidenziato il passaggio dall'espressione «infinita e indeterminata» della musica strumentale a quella oggettiva e «definita» della voce umana (R. Wagner 1846: 194). L'ambiguità consiste, come è stato osservato, nel discorrere dei «limiti» di una musica alla quale, peraltro, viene attribuito il potere di esprimere l'infinito (Dahlhaus 1978: 26). La redenzione per mezzo della parola è la soluzione che si presenta nei saggi compresi fra il 1849 e il 1851, dove l'espressione strumentale «assoluta» assume, sotto l'influenza di Feuerbach (Kropfinger 1974: 136), un valore negativo: è arte parziale, «astratta»,

distaccata dal ceppo unitario dell'«opera d'arte totale», secondo una tesi prossima a quella riscontrata nelle prime conferenze nietzscheane. Se i Greci navigarono sotto costa, «i cristiani invece abbandonarono le rive della vita» (R. Wagner 1849: 171-72), incontrando sulla medesima rotta la polifonia di Palestrina e la musica strumentale del XIX secolo; fino all'apparire del nuovo Colombo, capace di raggiungere la terra inesplorata di un neo-paganesimo: «quest'eroe altri non è che Beethoven» (R. Wagner 1849: 174). In realtà la dialettica storica è soltanto uno dei possibili livelli implicati dal testo, che identifica nell'«armonia assoluta», di là da ogni parzialità, l'«essenza della musica» (Dahlhaus 1978: 32). E d'altronde il primo avvicinamento alle tesi del *Mondo come volontà e rappresentazione* (la cui lettura risale al 1854) si accompagna, nello scritto dedicato ai poemi sinfonici di Liszt (1857), a una problematica convivenza con l'argomento di *Opera e dramma*: la musica, assoluta per essenza, ha bisogno di motivi formali extra-musicali (R. Wagner 1857: 191).

Nell'assimilare queste tesi, Nietzsche non rinuncia fin da principio a esprimere delle perplessità. Un frammento del 1871 dedicato al rapporto fra musica e parola centra il bersaglio: la musica non può diventare un mezzo, subordinandosi al compito di realizzare l'intuizione poetica del sentimento; esprime invece immediatamente l'essenza interna dell'azione, trasformando la metafisica in una sorta di *organon* dell'estetica, dove la volontà si rappresenta come *Abbild*, piuttosto che come *Urbild* (Dahlhaus 1974: 29; Allison 1996: 30). Gli appunti preparatori della *Nascita della tragedia* confermano questa differenza, che sembra individuarsi nell'impossibilità di conoscere la volontà al di fuori del livello dell'apparenza. Forse non siamo distanti da Hanslick⁷, anche se il testo resta aperto a molteplici possibilità. Se proviamo a ritracciare la qualifica di assolutezza, incontreremo l'inesco di una duplice problematica: 1) nel muovere verso l'origine della rappresentazione, l'assoluto della musica esprime, in senso lato, il processo che a partire dal significante conduce alla genesi del significato (cfr. Fietz 1992); 2) l'asemanticità del suono si accompagna al riconoscimento di una fondamentale apertura dell'interpretazione a un orizzonte di riferimento storico-filosofico.

Va ribadito in ogni caso che il distacco dalle tesi di *Opera e dramma* si compie non senza un implicito accordo con l'esigenza di conversione teorica maturata negli stessi scritti del maestro⁸. Il fatto che, con un vigore polemico caduto nell'opera a stampa, Nietzsche squalifichi come una «mostruosa superstizione estetica» l'affermazione secondo cui Beethoven avrebbe riconosciuto, nel finale della *Nona*, i «limiti della musica assoluta», trova corrispondenza nella necessità, manifestatasi nel saggio wagneriano (che lesse nella versione manoscritta, e dove peraltro il termine «musica assoluta» non

compare)⁹, di imprimere alla riflessione sull'arte una decisiva virata verso la teoria di Schopenhauer. In effetti, rileggendo i paragrafi del *Mondo come volontà e rappresentazione* dedicati alla musica (§ 52 e relativo supplemento) ci si accorge della presenza di un non dichiarato legame fra il piacere musicale e ciò che esso designa, l'essenza della volontà. In tacita deroga all'interpretazione dell'arte come «quietivo», Schopenhauer punta l'attenzione sul piacere provato nel partecipare al desiderio e alla vita cosmica (cfr. Piana 1997: 73). La visione pessimistica del quarto libro provvede a scalzare questa spinta affermativa, destinata a rimanere senza seguito (Rosset 1969: 114-15). Ma la sfasatura fra questa concezione della musica e il significato generale dell'arte teorizzato nel *Mondo* non sarebbe sfuggita a Wagner (1870: 233), che nel saggio su *Beethoven* si impegnerà a risolverla enfatizzando la differenza suono/immagine e servendosi della teoria del sogno esposta in un saggio dei *Parerga e Paralipomena* (che Schopenhauer, dal canto suo, non aveva immaginato di poter collegare alla problematica musicale; cfr. Piana 1997: 97). Grazie alla sua natura sonora, la musica raggiunge il livello di espressione del «sogno profondo» (R. Wagner 1870: 237-39), come sembra suggerire l'esempio (ricalcato sul *topos* letterario di Rousseau e di Goethe) di una melodia ascoltata una notte sul Canal Grande dalla voce di un gondoliere (R. Wagner 1870: 238).

A sua volta, la filosofia della musica esposta nella *Nascita della tragedia* sembra presentarsi come una radicalizzazione delle premesse wagneriane - la cui eco si può ancora ravvisare nello scritto sul significato del *Musikdrama* (1872: 57), dove Wagner definisce i suoi drammi «azioni della musica divenute visibili» - compiuta sulla base di una rilettura della fonte schopenhaueriana. Compito della parola, da Archiloco in poi (e secondo quanto Schopenhauer ribadisce nei *Parerga*), sarà di *imitare la musica* evitando di cadere nell'errore del descrittivismo (cfr. Schopenhauer 1851, § 218-21). Rovesciando la questione: nel recepire una sinfonia di Beethoven non dovremmo escludere le immagini e le raffigurazioni poetiche che possono accompagnarla; ma dovremo considerare tali elementi, a rigore, come derivati e non come «oggetti imitati dalla musica» (GdT § 6: 48). Il punto è che il dionisiaco si qualifica come forza aniconica, potenza, *dynamis*, movimento; ma la musica è già una rappresentazione di questo impulso: non è dunque volontà (come tale estranea all'arte), ma ha il potere di *apparire come volontà* (GdT § 6: 48-49). Il suo «simbolismo cosmico» si riferisce a una sfera che «è al di sopra di ogni apparenza e anteriore a ogni apparenza» (GdT § 6: 49). C'è dunque un'apparenza più essenziale, in quanto apparenza diretta della volontà. In ragione di questa moltiplicazione di livelli, sospesa al filo di una sottaciuta ambiguità (come facciamo a dire che un'apparenza è

più originaria di un'altra, se ci muoviamo al suo interno?), la tragedia andrà interpretata nella sua filiazione da un nucleo musicale primario.

Rivolgendosi alla musica con l'intento di preparare il riscatto del tragico (GdT § 16: 110), l'argomentazione assume un andamento più fedelmente schopenhaueriano di quanto non sia nei frammenti risalenti al periodo della prima stesura, che tendono a concepire apparenza e volontà come due lati della stessa medaglia (*Frammenti postumi*, 1869-70, 5 [80]; cfr. anche 5 [81] e 5 [123])¹⁰. A manifestare l'eterna gioia dell'esistenza non può essere chiamata la versione degenerata della musica descrittiva, che rimane «schiava dell'apparenza» (GdT § 17: 116). Nell'immaginare un accompagnamento della commedia attica nuova trova formulazione una congettura che sembra anticipare le future ragioni del distacco da un musicista che, per il momento, Nietzsche si guarda bene dal criticare ad alta voce: doveva essersi trattato di «musica per eccitare oppure musica per evocare, vale a dire o uno stimolante per nervi ottusi e consunti o musica descrittiva» (GdT § 17: 117). Ma il lungo percorso della decadenza alessandrina è segnato soprattutto dalla nascita del melodramma, il genere dai caratteri distintivi dello «stilo rappresentativo» e del «recitativo», sorti da una tendenza extra-artistica paradossalmente coeva alle «navate delle armonie palestriniane» (GdT § 19: 124). L'esigenza di percepire chiaramente le parole dimostra una problematica assenza di godimento estetico, trasformato «in retorica intellettualistica di parole e di accenti della passione» (GdT § 19: 127), fondandosi sulla credenza - una sorta di rousseauismo volgare - nella bontà dell'uomo primitivo. L'argomentazione mira a individuare nell'opera il «dogma dell'opposizione» alla concezione del peccato della Chiesa cristiana; una tesi infondata dal punto di vista della ricostruzione storica (cfr. Blume, a cura di, 1974: 256-67), che conferma il carattere di generico rinforzo dei riferimenti estrapolati dal contesto storico-musicale.

Non meno approssimativa, soprattutto se vista in rapporto al parametro oggettivo delle tecniche di composizione, appare la ricostruzione del percorso della musica tedesca che congiunge il corale luterano (GdT § 23: 153) all'opera di Bach, Beethoven e Wagner. Ma a Nietzsche - che scrive l'ultima parte del libro sotto la sollecitazione dei colloqui col maestro e consapevole delle aspettative dell'editore (cfr. Halévy 1945: 135-36) - preme dimostrare che dalle ceneri della cultura alessandrina, a dispetto dei «protettori della musica in carne ed ossa» (una tendenza incarnata dal già ammirato biografo di Mozart, Otto Jahn: GdT § 19: 132), lo spirito della grecità risorge nel mondo tedesco. Se è dalla musica che ci si è allontanati, è nel suo grembo che occorre rientrare. Non a caso, al terzo atto di *Tristano* - un archetipo al quale Nietzsche continua a dimostrarsi fedele, dai primi scritti fino

alle estreme pagine autobiografiche, dedicate a illustrarne il fascino pericoloso¹¹ - vengono attribuiti i connotati della madre.

Dopo sei anni di silenzio¹², l'autunno 1871 (quando il libro era in stampa) registra una ripresa dell'attività compositiva. Il *Kirchengeschichtliches Responsorium*, scritto per il compleanno di Franz Overbeck (cfr. Janz 1976: 337), fa corrispondere al carattere amichevole e goliardicamente scherzoso del testo una densa (quanto inopportuna) sostanza armonica. Gli fanno seguito gli *Echi di una notte di S. Silvestro, con canto processionale, danza campestre e campane di mezzanotte* per pianoforte a quattro mani, frutto della rielaborazione della fantasia per violino e pianoforte. Nella corrispondenza (a Krug, 13 novembre; a Gersdorff, 18 novembre) Nietzsche si dichiara soddisfatto: assecondando un tono popolaresco, l'espressione sarebbe riuscita a scansare l'enfasi tragica. In realtà il risultato è modesto: il brano riflette una forma incerta, con parentesi liriche che si alternano a episodi di scoperta banalità. Se ne accorse Cosima - a cui il brano era stato dedicato, come offerta natalizia, per ripetere (!) la sorpresa dell'anno precedente, quando Wagner le aveva dedicato l'*Idillio di Sigfrido* - che nel suonarla davanti al pubblico di Tribschen (e allo spazientito maestro) non riuscì a trattenersi dal ridere.

Ignaro dell'effetto prodotto, Nietzsche ritorna sullo spartito ricavandone il materiale tematico per un'ulteriore rielaborazione (cfr. Janz 1976: 337): la *Manfred Meditation*, per pianoforte a quattro mani (formazione che denota l'embrione di un utopistico brano per orchestra; Janz 1978-79, I: 562). L'intento è ambiziosamente ironico: rinnegare Schumann e sfogare un'avversione per Byron. Il risultato è un ibrido in cui la ripresa condensata delle idee precedenti non riesce a fondersi con i nuovi moduli tematici, ricavati da un accordo minore e carichi di un *pathos* tenebroso e inconcludente. Ma l'insuccesso si trasforma in catastrofe (Janz 1978-79, I: 446) quando Nietzsche invia lo spartito a Hans von Bülow, ammirato direttore d'orchestra e già entusiasta lettore della *Nascita della tragedia*. Al posto degli incoraggiamenti, riceve un insulto: il suo modo di mimare Schumann, con una «fantasia barcollante in una gozzoviglia di ricordi di suoni wagneriani», era sfociato in un gesto stravagante e sconsiderato, un vero e proprio «stupro di Euterpe» (cfr. Verrecchia 1978: 79). Se l'indicazione wagneriana è fuori bersaglio, così come l'eccessivo rimprovero per gli errori di sintassi (Janz 1978-79, I: 447), Bülow ha ragione nel lamentare il disordine della forma, consigliando all'autore di rivolgersi preferibilmente al genere vocale. In una bozza di risposta al suo stroncatore (ottobre 1872) leggiamo: «della mia musica so solamente che mi permette di dominare una disposizione affettiva che, insoddisfatta, produrrebbe forse danni maggiori».

Mentre licenzia la seconda edizione dell'opera (1874), Nietzsche si

impegna in una ricostruzione della filosofia presocratica e nel compito di una critica «inattuale» della cultura moderna. Lo spostamento dell'interesse è relativo, se si considera il fatto che la filosofia a cui si ripromette di dedicare un libro gli appare «apparentata all'arte», perché dall'arte ritiene di trarre le «soluzioni degli enigmi del mondo» (cfr. *Frammenti postumi*, estate 1875, 6 [15]). Al contempo, accantonando la promessa formulata nell'abbozzo della risposta a Bülow, toma a dedicarsi alla composizione, e per giunta al genere caduto sotto censura: la *Monodie à deux*, scritta nel febbraio 1873, e l'*Inno all'amicizia*, per pianoforte a quattro mani, oltre a costituire un'ulteriore prova delle difficoltà di impostazione formale, evidenziano una tendenza a scadere nel patetico che sembra imporsi come la caratteristica delle composizioni per gli amici, paragonabili alle enfatiche lettere di auguri (Janz 1978-79,1: 307 e 563). Di fatto, *Y Inno* rappresenta l'ultima composizione di Nietzsche; dopo la dedica a Overbeck (ancora per il compleanno, il 16 novembre 1875), verrà sfruttata, nella parte centrale, per musicare le parole del *Gebet an das Leben* di Lou Salomé. Nell'orchestrazione di Peter Gast, si tratterà dell'unico brano pubblicato (nel 1887, presso Fritzsche, quattro anni dopo la morte di Wagner). Le sue numerose versioni (cfr. Janz 1976: 340-43) non riusciranno ad alleggerirne il patetico eroismo, né a migliorare il profilo di una melodia destinata a lasciare nell'orecchio un'impressione di vaga inconcludenza.

3. Wagner come «semplificatore del mondo»

Il testo di quella che dovrà apparire sotto la forma di quarta *Inattuale* inciampa in una faticosa fase di gestazione (Colli 1967: 336). Di là dai motivi biografici¹³, Nietzsche si accorge di proteggere un edificio che, dietro la facciata, nasconde pericolose incrinature. Dando voce a un motivo che si presenta già in un appunto del 1872 (cfr. Bortolotto 1979: 20), gli scritti preparatori (1874-75) denunciano lo scarso valore della musica, formulando in forma incisiva i motivi su cui, quindici anni più tardi, si fonderà la sentenza finale (cfr. Morpurgo-Tagliabue 1984: 43; ma già Lasserre 1905: 155-56). Il carattere prometeico dell'artista viene qualificato come un miscuglio di qualità e di «tendenze pericolose», come il lusso e la smisuratezza (*Frammenti postumi*, estate 1875, 11 [6]). Il «semplificatore del mondo», il «drammaturgo ditirambico» non è altro che un attore consumato. Il suo sguardo drammatico si rivolge a masse enormi, che è capace di ridurre con grande abilità; il risultato riflette il carattere schematico dell'insieme, a cui corrisponde la vivacità del dettaglio

(*Frammenti postumi*, estate 1875, 11 [12]).

La versione a stampa tempera considerevolmente questi rilievi, ma la sostanza è immutata. Un artista portato a coltivare un po' di tutto in modo superficiale, dotato di un forte istinto mimetico, che doveva esporlo agli assalti della «snervata multilateralità della vita moderna» (UB IV § 2: 8). Il rilievo di «dilettantismo» - che sarà ripreso da Mann (1933) e Adorno (1952: 40-41 e 71) - risulta dalla modulazione di un giudizio espresso in una lettera a Rohde (dell'8 ottobre 1868, prima di conoscere il maestro) a partire da una critica di Jahn (cfr. Kropfinger 1984: 47). La sua ambivalenza trova conferma in un'altra lettera (a Gersdorff, 11 ottobre 1866) in cui vengono descritte le bellezze e i difetti della *Valchiria* (cfr. Janz 1978-79,1: 225): fin dall'inizio, la grandezza di Wagner consiste nello sfruttare una capacità di semplificazione mirando a una sintesi che ha insieme qualcosa di coraggioso e di violento (UB IV § 3: 15). «Comprensibilità» e «chiarezza» si impongono come i principali tratti di un sistema in cui tutto viene trasmesso con la massima visibilità del «discorso del sentimento». Wagner, insomma, è un musicista che sa parlare (UB IV § 9: 62) e la sua loquacità rappresenta un elemento caratteristico nella linea di tendenza che si manifesta nell'opera di Beethoven, il primo ad aver cercato di ricavare dalla musica il linguaggio del *pathos*. Nietzsche individua nelle opere di quello che, a partire dalla tripartizione di Lenz, la storiografia musicale qualifica come l'ambito del tardo stile, il chiasma da cui si dipartono le difficoltà del successivo sinfonismo romantico (secondo le linee di un argomento che sarà ripreso da Adorno 1937). È lo snodo di una dialettica della particolarizzazione: una tecnica di amplificazione del dettaglio che, nel sovraccarico di immagini ricavate dal suono e dal colore, investe il destino dell'arte moderna (UB IV § 9: 64).

Nel sottolineare la mancata mimesi del *pathos* il riferimento è rappresentato dagli sviluppi della musica strumentale romantica (forse in particolare dell'opera brahmsiana, più tardi criticata). Dal contesto si salva soltanto il dramma musicale, attraverso una soluzione che, del resto, appare suggerita dai suoi stessi scritti: l'approfondimento del dettaglio fa rotta verso la *chiarezza*, trasformando un «processo sonoro del sentimento e della passione» in «un discorso affatto inequivocabile» (UB IV § 9: 64). Il maestro del minimo passaggio è in grado di cogliere «ogni grado e ogni colore del sentimento con la massima fermezza e determinatezza»; il suo potere consiste nel riuscire a fermare un volo di farfalla, nell'«indurirlo» e nel «solidificarlo» (UB IV § 9: 65). Così l'impalpabilità si trasforma in tangibile pesantezza, nel ¹ suono «spiritualizzato» di una musica parlante, «strettamente individualizzata». Altrettanto ambivalente l'eraclitismo attribuito al maestro: più che l'innocenza del gioco, si

vede qui lo strapotere di ordinare la materia, di armonizzare l'impossibile, di risolvere la lotta dei contrari nell'unione «della giustizia e dell'inimicizia» (UB IV § 9: 65). Oltre la giustificazione del divenire - sottolineata nell'inedito su *La filosofia nell'età tragica dei Greci* - il trionfo dell'unità: nello I «strapotente intelletto sinfonico» si esercita il potere del legislatore, basato su un preciso calcolo delle forze messe in campo. Così le costruzioni più ampie vengono riportate a ritmi semplici, la complessità viene ridotta per poter essere dominata (UB IV § 9: 66). La critica che Adorno (1952) rivolgerà alla manovra stilistica messa in atto per supplire alla mancanza di un autentico sviluppo dialettico trova in queste pagine la sua essenziale premessa. La musica di Wagner vuole presentarsi come *necessaria*; ma la radice di questa necessità affonda nel volere del drammaturgo, non nel discorso musicale.

Nuovi segnali del cambiamento si registrano nell'estate del 1876. Fiaccato da un brusco peggioramento delle condizioni di salute, Nietzsche medita sul ruolo assunto dall'arte nell'ambito della cultura moderna. Per studiare il fenomeno gli sembra opportuno adottare un punto di prospettiva esterno, utile a sottrarsi al suo incantesimo (*Frammenti postumi*, inverno 1876-77, 20 [1]). Tra i motivi che vengono a delinearsi, il distacco dal mito dell'improvvisazione creativa (*Frammenti postumi*, estate 1877, 24 [45]) e la riconduzione degli effetti della musica a un simbolismo formatosi con l'esperienza e la progressiva intellettualizzazione dell'arte (*Frammenti postumi*, primavera-estate 1877, 22 [110]; estate 1877, 22 [42]). Il principio regolativo - facilmente leggibile come giustificazione di una pratica musicale necessaria al «filosofico consumo domestico» (cfr. lettera a Krug, 24 luglio 1872) - è che per giudicare l'arte occorre in qualche modo averla prodotta (*Frammenti postumi*, estate 1877, 24 [84]).

Nella redazione definitiva di *Umano troppo umano* (1878), di là da alcuni generici riferimenti alla pittura (Raffaello), alla scultura (Michelangelo) e al teatro (Shakespeare), secondo scelte ancora visibilmente condizionate dall'esempio wagneriano, il discorso verte sul* la poesia, sulla letteratura e soprattutto sulla musica. Il rischio maggiore di quest'ultima consiste nel «fare pesante il cuore del pensatore» (MA I § 153: 124). A maggior ragione dovremo dunque usare discrezione nell'avvicinarla, evitando di attribuirle un significato profondo, di ricondurla a una «volontà» o a una «cosa in sé», che a ben vedere non rappresentano altro che aggiunte dell'intelletto (MA I § 215: 147-48). Un aforisma conferma questa osservazione attraverso un (inconsapevole) riepilogo del modo in cui Condillac (1746) aveva spiegato i mezzi dell'espressione artistica nel quadro di una ricostruzione dei modi del conoscere: è grazie allo stabilizzarsi di una proiezione di senso che abbiamo finito col credere di «comprendere»

la musica; le orecchie sono diventate più «intellettuali», imparando a giustificare un suono in base alla sua corrispondenza a un valore superiore (MA I § 217: 149-50). Perciò «lo spirito della Controriforma è lo spirito della musica moderna»; più in generale, la musica è considerata (secondo una definizione ripresa negli appunti per la *Volontà di potenza*) «il Controrinascimento nel campo dell'arte» (MA I § 219: 151-52). Ma se è stato soprattutto il sentimento religioso ad accompagnare la nascita dei grandi capolavori, che cosa succederà una volta che la fede nell'assoluto sarà riconosciuta come un errore? L'ipotesi del tramonto (MA I § 223: 157) non cancella la possibilità di uno sguardo trasformato: di là dalla verità o dalla menzogna di ciò che crediamo di ravvisare oltre il suo apparire sensibile, l'arte ci insegna a «prendere piacere all'esistenza» (MA I § 222).

Senza fare riferimento diretto a Wagner, il libro smonta così pezzo per pezzo la sua ideologia schopenhaueriana (Morpurgo-Tagliabue 1984: 53). Nei mesi successivi alla pubblicazione, mentre cerca di fugare la preoccupazione per lo sdegnoso silenzio mantenuto dal maestro, Nietzsche incomincia a riempire i quaderni di annotazioni. Inebriante quanto sgraziata, la musica wagneriana gli appare priva di dialettica, cioè di sviluppo organico, precariamente fondata sull'improvvisazione (già caduta sotto censura) e sulle capacità di amplificazione del dettaglio (*Frammenti postumi*, primavera-estate 1878, 27 [24]), sulla linea di una tesi destinata a ripresentarsi con insistenza nelle opere dell'ultimo anno (Montinari 1984: 78-79). Riconoscendo di aver commesso un errore di interpretazione (non si tratta di musica morale, bensì estatica: *Frammenti postumi*, primavera-estate 1878, 27 [26]), Nietzsche alza il tiro: grossolanità, nebbie, mancanza di nobiltà (27 [56-59]), una tecnica essenzialmente retorica nel trattamento tematico (27 [60]), ovvero un'anima che non canta, ma parla (27 [47]), finendo per soffocare la melodia (27 [50]). Si aggiungono i tratti di una musica che non racconta né dimostra, ma aggredisce (27 [29]), che mira all'effetto nervoso (27 [30]), offrendosi del resto come un'arte per miopi, considerata l'esagerata vicinanza nel cogliere il dettaglio (*Frammenti postumi*, estate 1878, 29 [50]). Fra le alternative a questo modello (del quale si amplificano i difetti: inclinazione al lusso, rozzezza e sensibilità sovraeccitata ecc.), Nietzsche richiama l'esempio di Chopin, con il suo «senso eccelso per la forma» (*Frammenti postumi*, primavera-estate 1878, 28 [47]), e il «fenomeno» Brahms, giudicato tuttavia troppo tedesco per costituire un positivo controcanto (*Frammenti postumi*, estate 1878, 30 [76]).

4. Nietzsche dopo Wagner

In *Opinioni e sentenze diverse* (1879) e *Il viandante e la sua ombra* (1880), poi riuniti nel secondo volume di *Umano troppo umano* (1886), questi motivi si traducono in una critica generale dell'arte romantica. Una delle tendenze più nocive è ravvisata nel suo avvolgersi nelle «nebbie di una filosofia metafisico-mistica» (VM § 28: 21), cancellando il piacere alla quale si era originariamente votata a favore di una «cieca passività», attaccandosi al rimedio di un «nutrimento sempre più grossolano» (VM § 28: 21). L'esuberanza di energie e di effetti prodotti è già un segno di corruzione, dal momento che le opere autentiche non hanno mai avuto bisogno di sfruttare sino in fondo le sensazioni dell'autore (VM § 107: 44). Ma cosa succede se, rischiarati da questi principi, proviamo ad avvicinarci alla «melodia infinita»? Prima di tutto, osserva Nietzsche, saremo costretti a rinunciare al passo di danza, dal quale tutto era cominciato: lasciandoci trascinare dalla corrente di un suono che si moltiplica e si dilata nell'alternanza di battute di due, tre, cinque, sette tempi, avremo l'impressione di «nuotare». La disimmetria, la ripetizione, l'alternanza di ritmi anomali sono segnali di una mancanza di strutturazione formale. Ripresa nelle opere dell'ultimo anno, questa critica, esponendo l'implicita modulazione di un'idea schopenhaueriana¹⁴, appare fondarsi su alcuni approssimativi rilievi ritmici, più che su una vera e propria analisi. Il disordine ritmico del dettaglio, lo sgambetto al passo fermo di Apollo viene interpretato qui come il segno di una crisi, visibile nell'avvento di un nuovo barocco. Raccogliendo le suggestioni di Burckhardt e di Stendhal (Montinari 1984: 81), questo viene concepito come una categoria metastorica; è il caratteristico stile che nasce «ogni volta che le esigenze nell'arte dell'espressione classica sono diventate troppo grandi» (VM § 144: 56)¹⁵.

Nella riformulazione del tracciato della modernità, a monte dell'ideale del grande stile si individua la posizione bifronte di Bach, nel quale, a prescindere dalla padronanza tecnica, sembra esserci «ancora troppo crudo cristianesimo e troppa cruda scolastica» (WS § 149: 195-96). In Händel, invece, Nietzsche ritrova l'evidenza del fatto che non basta l'intenzione di essere nuovo e grande, per sentirsi appagati nel creare (WS § 150: 196). La solida gioia di Haydn gli sembra riflettere un'espressione geniale che però si spinge solo «fino al confine che la moralità traccia all'intelletto» (WS § 151: 196). Netta rimane la differenza fra Mozart e Beethoven; per quest'ultimo, comporre significa raccogliere pazientemente pezzi di «innocenza in suoni» con i quali costruire l'edificio della sinfonia (WS § 152: 196), generando così una musica di secondo grado, nella quale risuona «l'eterno inno di lode di Rousseau, degli antichi Francesi e di Schiller» (WS § 216: 226); viceversa Mozart non ha bisogno di raccogliere per la strada ciò che è in grado di afferrare nel suo semplice manifestarsi,

ossia una vita differita, sognata (WS § 152: 196). Una diversa versione di questo atteggiamento si manifesta nell'opera di Mendelssohn, guidata da uno sguardo sereno ma costantemente rivolto al passato (WS § 157: 198). A suo fianco germina l'opera di Schubert, nella quale l'invenzione non consumata si trasforma in un immenso «patrimonio ereditario» (WS § 155: 197). La sua innocenza avrebbe dovuto trasmettersi a Schumann, che ha cercato di trasportare in canto l'«eterno giovinetto»; ma con pesante sarcasmo Nietzsche riconosce come ci sono momenti in cui la sua voce ricorda «l'eterna 'vecchia zitella'» (WS § 161: 199). Diverso l'esito di Chopin, capace di servirsi degli elementi più convenzionali con «principesca nobiltà», dove la cortesia del gesto accompagna la sua maestria, la virtù di danzare con le convenzioni, pur «senza dileggiarle» (WS § 159: 198; cfr. anche il § 160: 199). Siamo prossimi al modello più apprezzato (Libis 1986: 730), anche se un rilievo critico scivola in un appunto postumo, rilevando la presenza di qualcosa di troppo francese, un aspetto «sbiadito, povero di sole, oppresso e insieme riccamente vestito ed elegante» (*Frammenti postumi*, estate 1882, 22 [2]).

In una serietà che si pone a buona distanza da ogni attitudine poetica, gli esiti più rovinosi del romanticismo sono imputati alla musica drammatica. Incapace di montare i pezzi di un mosaico incoerente, essa cerca di supplire alla mancanza del disegno con una volontà interpretativa che appesantisce il suono, cercando di far risuonare ovunque la voce del convitato di pietra (WS § 165: 200). In misura esemplare si evidenzia il fatto che in musica si può difficilmente «pensare pulito», come avevano compreso i Greci, che l'avevano affiancata al *logos* (WS § 167: 201). Ma se la musica drammatica finisce per assumere le parti di una «ideologia dell'inconscio» (Adorno 1962: 55), ciò sembra ricondursi, a monte della differenza dei generi, a un suo fondamentale potere di fissarsi nella memoria. Bisognerà chiedersi per quali ragioni alle volte ci si lascia rapire da «quei semplicissimi melismi d'opera italiani che, malgrado ogni uniformità ritmica e puerilità armonica, sembra ci cantino a volte come l'anima stessa della musica» (WS § 168: 201). Rivolgendoci al passato, osserva Nietzsche, non ci sarà difficile ritrovare negli anni dell'infanzia un'aria semplice, «che non era molto più di uno sviluppo della canzone della balia e dell'aria del menestrello» (WS § 168: 201). Quell'esperienza elementare individua il solco sul quale si orientano gli ascolti successivi. Così nel momento in cui ci troviamo di fronte a un virtuosismo dell'opera italiana, ma anche a una melodia più triviale, finiamo per disattivare le barriere critiche che sorvegliano normalmente il funzionamento della sensibilità, per abbandonarci a una sorta di rispecchiamento auto-affettivo allacciato al gioco sonoro (WS § 168: 201-202). Questo fatto

spiega perché anche il profano preferisce una melodia conosciuta a una nuova, cogliendo nel «sentimentalismo» il suo elemento di felicità (WS § 168: 202).

Ma riusciremo mai a superare i limiti di questa esperienza? Nel confutare il «culto del sentimento» che i musicisti tedeschi hanno opposto all'esercizio di rischiaramento della ragione (M § 197: 142), basterà riconoscere che esso non è «niente di ultimo, di originario; dietro ai sentimenti stanno giudizi e apprezzamenti di valore che abbiamo ereditato nella forma di sentimenti (tendenze, antipatie)» (M § 35: 32). D'altra parte è interessante constatare che in generale si è portati a credere il contrario; è il caso, per esempio, di quel re danese che, in virtù del suo potere e sotto l'influsso di un cantore, si lasciò sopraffare dai sentimenti al punto da uccidere senza ragione gli sfortunati che gli stavano accanto (M § 142: 109). L'esempio evidenzia le conseguenze paradossali insite in un ascolto emotivo e inconsapevole; per la stessa ragione, l'emblema a cui la musica moderna viene assimilata è il labirinto (M § 169: 125), intreccio di vie in cui l'individuo si perde, e dove, girando in cerchio, continua a ritrovarsi nel medesimo punto, mentre aumenta la paura, un sentimento contrario a quello da cui è nata la musica tragica (M § 172: 126). Il riflesso di questa condizione di insicurezza è una ricerca di effetti che lascia risplendere il dettaglio (M § 239: 166). A giudicare dalle attese del pubblico, disposto a lasciarsi condizionare più dai programmi che dall'ascolto, sembra che per la «musica innocente» ci sia sempre meno spazio (M § 255: 172-73). Nel ricorso ai «mezzi inebrianti» di un'arte sovraccarica, il modo di servirsi del farmaco ne guasta il potere (M § 269: 175), disperdendolo in una sommatoria di sensazioni gonfie di inutile euforia. Al temperamento «eccitato, rumoroso, instabile, nervoso» (M § 471: 229) Nietzsche oppone le doti dell'individuo che non teme e anzi desidera la distanza, vedendola come un mezzo per poter riflettere meglio sulle cose (M § 461: 225).

5. Metafisica del corpo

Accostarsi alla musica, osserva Nietzsche nella *Gaia scienza* con un argomento che potrebbe ritrovarsi nei risultati delle ricerche psicologiche pubblicate in quello stesso giro di anni da Carl Stumpf (*Psicologia del suono*, I, 1883) e in seguito approfondite da Ernst Mach (*Analisi delle sensazioni*, 1886) e Christian von Ehrenfels (*Le qualità figurali*, 1890), significa anzitutto «imparare a udire una sequenza e una melodia in genere, a enuclearla nell'ascolto e a distinguerla isolandola e delimitandola come avesse vita propria». Il rispetto di que-sta

autonomia del tratto è fondamentale: una volta superate le difficoltà derivanti da quanto sarà apparso estraneo, «arriva un momento in cui ne abbiamo preso l'*abitudine*, in cui l'attendiamo»; in questo modo la melodia «depone il suo velo e si manifesta come una nuova inenarrabile bellezza: è questo il suo *ringraziamento* per la nostra ospitalità» (FW § 334: 225-26).

Se l'orecchio si lascia catturare volentieri dalla «volgarità» di ciò che piace al «Mezzogiorno europeo», dall'opera di Rossini (incontrandosi con i gusti di Schopenhauer)¹⁶ e di Bellini (FW § 77: 101), non è solo per la «buona coscienza» che si indovina dietro al gusto per la maschera. In essa si rende visibile l'organizzazione di una forma disponibile all'afferramento interno («tutto ciò che è buono nella musica deve potersi ripetere fischiando»; lettera a Gast del 17 novembre 1880). Con il sopravvento dell'interesse armonico («i tedeschi non han mai saputo cantare e si trascinano dietro i loro pianoforti: da ciò il loro culto per l'armonia»; lettera a Gast del 17 novembre 1880), la scrittura si concentra nell'esigua bellezza del dettaglio. Non è nell'«estremo godimento» derivato dai «colori dell'autunno inoltrato» con cui il maestro del minimo passaggio accompagna i suoi capolavori, spesso concentrati in una sola battuta (FW § 87: 114), che consiste il suo danno maggiore. Come molti altri artisti, il «più famoso tra gli schopenhaueriani viventi» (FW § 99: 124) ha commesso l'errore di interpretare la musica attribuendole valori metafisici. Per essere onesti, dunque, bisognerà separare l'arte di Wagner dall'ideologia a cui ha finito per associarla - e che continua a disturbare Nietzsche soprattutto in virtù della ripresa del *Mitleid* schopenhaueriano (Morpurgo-Tagliabue 1984: 13).

L'alternativa alla metafisica è per Nietzsche la fisiologia. Può anche darsi che il suggerimento provenga da Berlioz (Morpurgo-Tagliabue 1984: 57); non va dimenticato in ogni modo che, fin dalla *Nascita della tragedia*, Nietzsche aveva concentrato l'attenzione sugli stati fisiologici (il sogno e l'ebbrezza) collegati all'espressione artistica, mutuandoli dal quadro teorico di Lange e di Schopenhauer. Un altro possibile riferimento è rappresentato dalla *Dottrina delle percezioni acustiche come fondamento per la teoria musicale* (1863) di Hermann von Helmholtz (chiesta in prestito alla biblioteca di Basilea al tempo della redazione del primo libro; Schlechta, Anders 1962: 261-62). Uno dei principali motivi di interesse di quest'opera consisteva nel porre un'«energia specifica» a fondamento della determinazione dei parametri sonori. Questa prospettiva aveva tra l'altro il merito di evitare il riduzionismo fisicalista (Dahlhaus 1970: 49; Serravezza 1989: 355; Martinelli 1996: 526), lasciando aperta la possibilità di integrare i risultati dell'analisi scientifica con osservazioni desunte dal piano storico, critico e stilistico. Le movenze sonore della musica,

aveva scritto Helmholtz, possono esprimere i caratteri «dell'affaticamento, della fiacchezza o del vigore, della calma o dell'eccitazione» (1863: 3). Si può leggere in questa chiave la distanza che separa la musica moderna dal grande stile, ma anche il riconoscimento secondo cui (con un salto ai frammenti dell'ultimo anno) «Wagner è pesante, pesa quintali» (frammenti postumi, primavera-estate 1888, 16 [37]), mentre l'individuo che ha raggiunto la salute attraverso l'esperienza del dolore desidera danzare. Al pessimismo «romantico» bisognerà contrapporre, fondandosi sull'osservazione fisiologica, un pessimismo «classico» - anche se tale qualifica appare sospetta a Nietzsche, che la sostituisce di preferenza con pessimismo «dionisiaco» (cfr. Hollingdale 1980: 233-35 e Vogel 1966: 217). Rigettando la vecchia «superstizione filosofica», già associata a un platonismo condannato con larga approssimazione, secondo cui tutta la musica non sarebbe altro che il canto ammaliatore delle sirene, di fronte al quale è necessario tapparsi le orecchie (FW § 372: 294), siamo ancora rimandati al compito di affinare le capacità di ascolto. Perché non solo nell'arte, ma nello sguardo che la comprende, bisogna saper selezionare, introdurre una distanza, un distacco dall'oggetto amato, delimitando il confine di quella zona dell'interiorità in cui è stato accolto. Con i problemi profondi - e la musica non sarà mai nient'altro, per Nietzsche - bisognerà regolarsi come con un bagno freddo: «presto dentro, presto fuori» (FW § 381: 306).

E tuttavia in *Così parlò Zarathustra* l'insubordinazione dell'elemento ritmico e della forma (autocompresa come «sinfonica») finisce per mimare proprio l'esempio da cui le dichiarazioni di principio mirano a prendere congedo. Il libro si lascia leggere (o ascoltare) come una prosa lirica «vicina al tono di lezione (*Lektionston*, *Predigerton*, *accentus*, recitativo) simile a quella che incontriamo in alcuni frammenti dell'Antico Testamento (Salmi, Cantico dei Cantici, Lamentazioni di Geremia ecc.)» (Gaillard 1988: 379). Non è difficile intuire le affinità con il modello wagneriano, non solo nel riverbero della «solitudine eterea» del sonno di Brünhilde (Paci 1940: 31): più che a una sinfonia, l'opera si avvicina a un *pastiche* dove anche il linguaggio, ricco di giochi etimologici e di allitterazioni, ricorda da vicino quello degli eroi della *Tetralogia* (Liébert 1995: 129), in un'enfasi tragica analoga a quella raggiunta in alcuni componimenti poetici. La discrepanza potrebbe trovare una parziale giustificazione nell'interpretazione del ruolo d'artista, che nel creare viene a trovarsi in contraddizione con le scelte dell'ascolto (FW § 369). Ma in effetti, se il proposito doveva consistere nello sgravare il pensiero dalle pesantezze reattive (Libis 1986: 715), bisognerebbe chiedersi fino a che punto la costruzione poetica del libro e il suo tono da litania oracolare abbiano reso un buon servizio a questo alleggerimento, nelle

incessanti ripetizioni di *Leitmotive* concettuali sulla cui compiutezza (quantomeno nel senso richiesto per i fattori di strutturazione lineare) ci sarebbe da discutere. Più conforme allo stile adottato appare l'osservazione di Lou Salomé: l'autore si serve della musica non perché vuole insegnare, ma convertire (cfr. Janz 1984: 97).

L'intenzione più diretta consiste nell'assecondare uno stato di ebbrezza, traducendo il desiderio di trasformarsi in un artista le cui doti avrebbero dovuto rendersi visibili di là dai fallimenti del musicista. E tuttavia è in una direzione opposta a questo sfogo emotivo che vorrebbero disporsi gli intenti del messaggero di Zarathustra, deciso a dichiarare guerra allo spirito di gravità. Le prefazioni scritte per accompagnare la riedizione delle opere precedenti approfondiscono questa tesi in senso autocritico. È soprattutto la mancanza di controllo - nel ritmo, nelle immagini, nel linguaggio in generale - a cadere sotto censura nel testo che accompagna la nuova edizione della *Nascita della tragedia*. Il libro appare all'autore, sedici anni dopo, «arrogante ed esaltato» (GdT, «Tentativo di autocritica», § 3: 6), ovvero subordinato, a causa del giovanile ardore, a una imperfetta mimesi della prosa wagneriana (che si lascia riconoscere, come ha osservato Serpa 1972: 29, persino nelle recensioni di Rohde). Una carenza di musica segna il limite più ripugnante: «Avrebbe dovuto *cantare*, quest'«anima nuova» - e non parlare!» (GdT, «Tentativo di autocritica», § 3: 7). Ma a questa verità si aggiunge la stonatura più fastidiosa: l'aver creduto alla musica tedesca come a una forma di rinascita dello spirito greco. Di fronte al romanticismo non bisogna commuoversi: bisogna ridere, individuando nel «pessimismo della forza» il principale antidoto al male di vivere insito nello spirito moderno. Il nuovo punto di vista rilancia in termini più radicali la domanda di partenza: «come dovrebbe essere fatta una musica che non fosse più di origine romantica, come la tedesca, - bensì *dionisiaca*?...» (GdT, «Tentativo di autocritica», § 6: 7).

Analogo esorcismo e rilancio della questione nella prefazione di *Umano troppo umano* (settembre 1886), opera che, retrospettivamente, sembra registrare l'avvio dei meccanismi auto-immunitari nei confronti dell'arte romantica (MA II, «Prefazione», § 3: 6). Se la musica riflette i colori della passione, ribadisce la seconda edizione della *Gaia scienza* (1886), dovrebbe farlo soprattutto con maggiore bellezza, rinnegando il «grido teatrale», per sognare «un'arte beffarda, leggera, fuggitiva, divinamente imperturbata, divinamente artificiosa [...] Soprattutto: un'arte per artisti, soltanto per artisti!» (FW, «Prefazione», § 4: 22).

6. La volontà di potenza come arte?

Assecondando tale richiesta, l'ascolto e l'interpretazione dovranno muovere dal livello sensibile, dalla sua evidenza degna di fede (JGB § 134: 78). Si impara ad amare una melodia disponendo l'orecchio ad accoglierla, rispettando il suo «essere donna»: un'apparenza che si prende gioco della gravità del pensiero, proiettandolo in un mondo illusorio e seducente (JGB § 232: 144). La forza e la forma nascono nello stesso tempo; in un percorso non estraneo a complicazioni e incoerenze, sembrano rovesciarsi le conclusioni della *Nascita della tragedia* (cfr. Morpurgo-Tagliabue 1984: 14-15). Apollo diventa - a buona distanza da un libro che, come aveva osservato Rohde, rappresenta la «cosmodicea» della volontà in un canto a due voci distinte - l'impronunciabile, il termine omesso¹⁷, o l'agente di una sintomatica confusione terminologica (ventilata sviluppando una premessa forse presente fin dall'inizio, nell'ipotesi una «musica apollinea», che Schmidt 1991 identifica nello stile classico).

Ma tra le virtù apollinee che, nella *Genealogia della morale*, accompagnano l'esercizio dell'interpretazione (la pazienza, il lasciar depositare ciò che viene assimilato, preparando un lento «ruminare»), sembra necessario accantonare l'idea - erroneamente attribuita a Kant, nel solco del fraintendimento di Schopenhauer (Heidegger 1961: 116-17) - che nel caso dell'arte sia in gioco un piacere disinteressato, distaccato dal movimento della volontà e in grado di cogliere il lato oggettivo, ideale o formale delle cose. In effetti, rispetto alla considerazione dell'arte come quietivo della volontà esposta nel *Mondo* e negli aforismi dei *Parerga e paralipomena* (1851: XIX, § 205-209), dove viene descritta come una felice parentesi, prima di rientrare nel «grande gioco di marionette della vita» (cfr. Serpa 1981: xxv), la rettifica, centrata sul diverso valore attribuito al processo vitale in rapporto al principio della volontà (Simmel 1907: 107), sembra dar voce a un motivo che il testo aveva appena lasciato intravedere. Una dubbia citazione vedica dei *Supplementi al Mondo* (cap. 39) sembra metterci sulla strada: nel piacere che ci procura la musica si può indicare la spinta della volontà, vale a dire la «gioia ambivalente della vita stessa che continuamente si ricrea e può farlo soltanto attraverso il dolore, la distruzione, la morte» (Piana 1997: 73). Questa gioia del divenire porta all'identificazione del bello con una sollecitazione della volontà aliena da compiti ascetici (nella ripresa del motivo di Stendhal, con una *promesse de bonheur*; GdM § 5: 96). Per questo, accanto alla fisiologia dell'arte, bisognerà pensare a una *fisiologia dell'estetica* (GdM § 9: 105), nella consapevolezza che «hybris è oggi tutta la nostra posizione rispetto alla natura» (GdM § 9: 106). Dal punto di vista dinamico-organicista, interpretare significherà «violentare», «riassettare», «accorciare», «sopprimere», «riempire», «immaginar finzioni», «falsificare radicalmente» (GdM § 24: 146),

senza riguardo a un presunto valore di verità dell'opera.

La grandezza di un artista, la persuasione del suo compito si ritrovano nella capacità di concepire quel mondo capovolto, al di là del bene e del male, e di tutte le conseguenti contrapposizioni, per esempio nel fatto che egli valuta come «contenuto» ciò che, dall'esterno (cioè dai non-artisti), viene indicato come «forma» (*Frammenti postumi*, luglio-agosto 1888, 18 [6]). Non a caso all'irruenza delle passioni, come viene all'evidenza soprattutto nel rapporto con Wagner, fa da controcanto la necessità di introdurre degli elementi di strutturazione capaci di preservare la passione da una ricaduta nel romanticismo (ed è caratteristico che proprio l'idealizzazione dell'arte come «straripamento dell'interno sull'esterno», segnalata da Vattimo 1980: 119, non esca dai confini tracciati dalla definizione hegeliana dell'arte romantica)¹⁸. Non aiuta a risolvere il problema il pensare la forma come un fattore di dominio sulla materia o il sostenere la sua precedenza legislativa sulla forza (Haar 1985: 78). Si potrà forse individuare nell'arte l'esempio di un'eticità che in alternativa alla morale dominante viene qualificata - secondo un'altra linea messa in rilievo dall'interpretazione di Vattimo - come appartenente al modo di essere dell'«oltre-uomo»; ma in questa direzione sarà difficile sfuggire alla tentazione di identificare l'esigenza dello stile con una «volontà di creazione radicale» (Libis 1986: 723), ricadendo nei presupposti di un'estetica romantica.

Individuando il nucleo della riflessione degli appunti della *Volontà di potenza* nell'impostazione di una fisiologia dell'arte, potremmo chiederci invece, cercando di agganciare la questione dal versante opposto, che cosa significhi l'auspicio, già espresso nella prefazione alla seconda edizione della *Gaia scienza* e ripresentato nel *Caso Wagner*, di un'arte «per artisti soltanto». Stando a numerosi frammenti, dovremo rivolgerci a un risultato capace di quella «specie di sottile mobilità del corpo» (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 14 [119]) che ogni artista sa mettere in gioco servendosi di alcuni specifici reperti morfologici. Nell'esercitare un effetto tonico sull'organismo, nell'aumentare il piacere e la forza, l'arte esprime «un bisogno di liberarsi di sé attraverso segni e gesti» (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 14 [170]; cfr. anche 14 [119]: «non si comunicano mai pensieri, si comunicano movimenti, segni mimici, che vengono da noi *letti in chiave* di pensiero...»). Perciò la sovrabbondanza di energie dell'artista, che similmente all'uomo innamorato «può dilapidare senza diventar povero»¹⁹, andrà colta proprio in ciò che Nietzsche continua a indicare insistentemente con il termine «melodia»: un elemento che reagisce dall'interno al mondo dei valori, nella situazione del nichilismo compiuto (cfr. *Frammenti postumi*, primavera 1888, 14 [184]).

Perciò, «senza musica la vita sarebbe un errore». Riscritta più volte modificando il passo di una lettera a Gast del 15 gennaio 1888, la frase sembra prestarsi a una duplice interpretazione che, come è stato osservato, potrebbe disegnare la mappa dell'intero itinerario filosofico: da un lato il rifugio, il narcotico «che rivela uno stato di privazione o di insufficienza riguardo all'esistenza»; dall'altro il riconoscimento che, «visto che la vita non si comprende che a partire dalla musica, questa, lungi dall'essere la negazione, ne rappresenta l'affermazione immediata e irrefutabile» (Liébert 1995: 10-11). L'arte dovrà considerarsi come «il grande stimolante alla vita», secondo una tesi che potrebbe essere considerata lo sviluppo di un'idea presente fin dagli appunti preparatori alla *Nascita della tragedia*. Ancora una volta non si tratta, come indicava la teoria aristotelica della catarsi, di sollevarsi dalle passioni, ma di liberarle, trasformandole in linfa vitale; dove per vita dovremmo intendere un «istinto di crescita, di durata, teso ad un'accumulazione di forze, alla *potenza*» (AC: 171).

Che la *Carmen* debba intendersi come «antitesi ironica» al principale obiettivo polemico del *Caso Wagner* dovrà rivelarlo apertamente una lettera a Fuchs; con analoga provocazione, negli appunti della *Volontà di potenza* è a Offenbach che viene attribuita la genialità («quei momenti di baldanzosissima perfezione») che si nega al pesante *pathos* wagneriano (*Frammenti postumi*, primavera-estate, 16 [37]). Al limite, come controparte polemica, il maestro dell'operetta - un genere che attira più di ogni altro Nietzsche durante il soggiorno torinese - sembra assumere una funzione ancora più esemplare di Bizet (Janik 1991), visto come la sua ritmica «annichila fin l'ultima parvenza di eticità» (Bortolotto 1979: 33).

Nel dramma con cui Nietzsche si rappresenta il suo antagonismo, una sorta di «monologo vaneggiante» in cui accenti di autentica tragedia si mescolano a momenti di tragicità costruita (Morpurgo-Tagliabue 1984: 5), l'attenzione si sposta subito sull'alternativa esterna, identificata nel carattere mediterraneo e «solare» di *Carmen*. Non è una questione di verismo (Pestalozza 1984: 127): a buona distanza dall'equivoco prodotto da miti ed eroi dell'abile «istrione», la musica di Bizet gli sembra restituire un'esperienza di salute. E a livello fisiologico che si esprime la sua principale verità («ogni volta che ascoltavo Carmen, mi sembrava di essere più filosofo»). Anzitutto, la musica di Bizet appare «malvagia, raffinata, fatalistica» con riferimento alla trama dell'opera. In secondo luogo l'opera appare «ricca» e «precisa» sulla base di un motivo strettamente musicale: «costruisce, organizza, porta a compimento». Ma in effetti, benché nessuna concezione dell'amore possa spiegare l'energia musicale di *Carmen*, Nietzsche continua a trattenersi prevalentemente sulla discussione di elementi extra-musicali. Legittimo in questo senso il

rilievo di Adorno (1962: 79), secondo cui l'immagine complessiva risulta inficiata dall'identificazione troppo stretta della critica del contenuto con quella estetica.

Il tratto più appariscente del cambiamento si registra nella capacità di convertire l'idea dell'amore come redenzione (Senta) nell'idea di un amore più crudele, egoista, soprattutto più fatalista (Carmen) (WA § 2). Il giudizio rappresenta la rielaborazione delle impressioni del primo ascolto (al «Politeama» di Genova, il 27 novembre 1881), al quale avevano fatto seguito le lettere entusiaste alla sorella, alla madre e a Gast. Sullo spartito dell'opera, in una versione ridotta per pianoforte, in corrispondenza del motivo tragico (*re-e do# sib do# la re re*) Nietzsche aveva annotato: «un epigramma sulla passione, il migliore che sia stato scritto da *Sur l'amour* di *Stendhal*» (Daffner 1912: 19). E sulla *habanera*: «Eros, così come lo sentivano gli antichi» (Daffner 1912: 27). Troppo sentimentale gli appare il duetto di Don José e Michaela; ma nel complesso la musica di Bizet (sulla scorta del dramma) gli appare riuscita proprio in quanto «fatalista».

Analogamente è sulla visione mitologica che si concentra la critica dei «vapori dell'ideale wagneriano» (come precisa l'*incipit* del § 4, Nietzsche continua «a raccontare la storia dell'*Anello*»). L'antagonismo vede scendere in campo l'ideologia schopenhaueriana, il tema della «redenzione» (peraltro condiviso dall'autore più di quanto egli stesso sia disposto a riconoscere; Löwith 1935: 21), della modernità malata e decadente, della passione «a buon mercato», dell'idealismo. La replica più stringente a questa serie di elementi viene a coincidere con un richiamo diretto alla dimensione sensibile implicata nell'esperienza artistica. Questo appello rende a sua volta visibile la stretta connessione fra la reazione fisiologica e i fattori strutturali della composizione: se l'«aria buona» di Carmen deriva dal disegno di una melodia, le insufficienze fisiologiche che si avvertono all'ascolto della musica di Wagner andranno ritrovate sul piano della costruzione. Riepilogando il segreto del grande stregone: «è più facile essere giganteschi che belli» (WA § 6: 19). È una diagnosi di perdita della totalità, di «anarchia degli atomi»: il movimento nervoso e insubordinato dei dettagli, di necessità imposto dall'alto, nega il decorso temporale. Nell'opera non c'è sviluppo, non c'è nemmeno dramma - che non indica un *fare*, bensì un *accadere*, assente tanto nella musica quanto sulla scena (WA § 9: 28). Se lo stile è sostituito dal residuo della forma, Wagner appare il «più grande *miniaturista* musicale, che rinserra in uno spazio estremamente esiguo un'infinità di sensi e di dolcezza» (WA § 7: 23)²⁰. Nel miniaturismo si individua il suo lato insieme più sincero e decadente. Prendendo spunto da Paul Bourget (come hanno segnalato diversi studiosi, da Westemhagen 1938 e 1956 a Laks 1989, anche se Nietzsche non lo aveva mai

nascosto, come dimostra una lettera a Fuchs dell'aprile 1886), l'idea di decadenza viene ricalcata sulla nozione positivista di malattia, collegando il processo di degenerazione al morboso autonomizzarsi di un organo a detrimento della sua funzione nel contesto (Barbera 1984: 105). Il principio riflette una singolare ambivalenza: proprio gli aspetti più decadenti (il residuo minimale e il suo necessario *pendant*, la falsa monumentalità; cfr. Borchmeyer 1984: 135) corrispondono ai momenti più autentici. Non per questo, ribadisce Nietzsche, dovremmo credere al «Victor Hugo» della musica, capace di esibire gli effetti più sorprendenti, dove è palese la tendenza a trasformare tutto in teatro. La sentenza (che finirà per condizionare larga parte della critica wagneriana novecentesca; cfr. Levi 1958: 17) colpisce per la sua esagerata laconicità²¹: il risultato sarebbe «sempre soltanto un *di sotto* dell'arte, sempre soltanto qualcosa di secondario, qualcosa di non digrossato, qualcosa di predisposto, di artatamente predisposto per le masse!» (WA, «Poscritto»: 39). Alla costruzione si sostituisce un procedere improvvisato opposto allo sviluppo organico; all'assenza di melodia fa da contrappeso la sopravvalutazione dell'elemento coloristico. Il dettaglio brilla in un quadro schematico, confermando la tesi, già espressa in diversi luoghi (cfr. la lettera a Fuchs del dicembre 1884), secondo cui l'ambiguità ritmica rappresenta un «trucco artistico» per nascondere la mancanza di un'autentica strutturazione.

Non sembra riuscire a diminuire il potere corrosivo di questo giudizio, destinato a un'ampia ripresa novecentesca, l'analisi di Alfred Lorenz (1924), che individua il segreto della forma in sezioni stabilite dai confini di una tonalità principale, secondo l'indicazione formulata da Wagner stesso in *Opera e dramma*: proprio il fatto che la categoria di «periodo poetico-musicale» venga a coincidere con sezioni troppo ampie (da 14 a 840 battute) per potere essere percepite sembra infatti confermare l'evidenza di un contesto estraneo al concreto divenire musicale. Coniugando un'osservazione di Lorenz (1924: 292) con uno spunto della quarta *Inattuale*, e sviluppando l'idea di separare Wagner da Beethoven (FW § 8), Adorno (1952: 43-44) avrebbe avuto buon gioco nel ribadire il carattere astratto di queste sezioni, concepite dal direttore come sussidi mnemonici necessari a ridurre la temporalità dell'opera a una visione simultanea, distante da una concezione dell'evento musicale desunta dal modello classico. Ma del resto proprio questi rilievi - che potrebbero essere considerati l'esito più conseguente e tecnicamente fondato delle premesse nietzscheane - sembrano evidenziare il lato iperbolico e unilaterale della tesi di partenza. Il limite principale, come ha osservato Carl Dahlhaus (1971), consiste nel fatto che i principi di costruzione del dramma vengono valutati in base a un paradigma - coincidente grosso modo con la forma-sonata - ritenuto superiore e vincolante. Questo

presupposto, non meno dell'apodittica dichiarazione di gusto che porta a «bocciare» l'indecisione e l'impotenza di un Brahms precedentemente stimato (cfr. Thatcher 1973 e 1978), impedisce di constatare alcune importanti novità. Sul piano fraseologico Nietzsche si lascia sfuggire il principio di compensazione che regola il rapporto fra la sintassi irregolare e il collegamento melodico o motivico (Dahlhaus 1971:

74), garantendo la percezione della forma attraverso la ripresa di motivi il cui valore non può essere ridotto a semplice segnale rammemorativo - generalmente accentuato, nelle diverse riprese novecentesche, nella parodistica identificazione con gli indirizzi di un'agenda (Debussy), con lo scontrino del guardaroba (Stravinskij) o con il carattere di merce della musica per film (Adorno 1952: 54). Esso riflette in realtà una più complessa funzione di allusione sonora (cfr. Bloch 1965: 35-42; Dahlhaus 1971: 150-60), mentre la sua composizione è in stretta dipendenza da un tessuto contrappuntistico più elaborato di quello che verrebbe da pensare a prima vista (come in WA § 6). Nonostante l'attenzione per le novità coloristiche, Nietzsche non si accorge del parallelismo fra le discrepanze sintattiche e un'emancipazione sul piano armonico che, oltre a garantire l'interesse dell'orecchio nei tempi metricamente vuoti (Dahlhaus 1971: 95), si spinge verso la tonalità sospesa, in seguito perseguita da Schönberg e dalla musica del Novecento. In conclusione, se «il distacco dalla tradizione formale del XVIII e XIX secolo, che Wagner ha in parte compiuto, rappresenta un mutamento di principi stilistici e non un'insufficienza estetica» (Dahlhaus 1971: 122), l'accusa di assenza di forma, ribattuta dai detrattori della «melodia infinita», risulta infondata.

Il proposito di definire l'arte decadente a partire da una dialettica del particolare che si compie a detrimento della totalità - un rilievo che, a prescindere dalla ricezione che dovrà conoscere negli ambienti musicali, troverà ampio riscontro nell'orizzonte letterario novecentesco, influenzando scrittori come Kafka, Musil, Rilke, Mann, Strindberg, Gide ecc.²² - non può dunque essere ripreso col proposito di ricavarne una valutazione sul piano musicale. Con altrettanta precauzione andrebbero considerate le sentenze sul destino dell'arte moderna. Da un lato, l'interpretazione tiene salda la necessità di accettare lo sguardo micrologico, rigettando le false promesse o le rivendicazioni del grande stile (WA, «Secondo poscritto»: 45): per la musica dovremmo immaginare lo sfondo di una civiltà al tramonto, nella quale si risveglierà uno spirito inattuale, capace di una «*tardiva* bellezza e perfezione» (WA, «Secondo poscritto»: 46), a ulteriore conferma della tesi, riportata nei «documenti processuali di uno psicologo», relativa al cronico ritardo dell'espressione musicale

rispetto al configurarsi di una civiltà (NW: 397). Ma, d'altra parte, proprio segnalando l'irrevocabilità della decadenza - una condizione destoricizzata, giacché è «assolutamente necessaria e propria di ogni tempo e di ogni popolo» (*Frammenti postumi*, 1888, 15 [31]) - Nietzsche continua a rivolgere alla musica la domanda più ambiziosa (NW: 393-94; EH: 299); e nel proposito di sfuggire alla malattia, o di evitare «il contagio delle parti sane dell'organismo» (*Frammenti postumi*, 1888, 15 [31]), assistiamo al ricomporsi di una nuova costellazione storica: Schütz, Bach, Händel (più avanti il non tedesco e aristocratico Mozart, NW: 396), ma anche *Idillio di Sigfrido* e persino «Liszt, che più di ogni altro musicista ha accenti nobili nell'orchestra». Si riconferma la maestria di Chopin, la tardiva riscoperta di Rossini e, *coup de théâtre*, «il mio Sud nella musica, la musica del mio maestro veneziano Pietro Gasti» (NW: 394, EH: 299)²³. In realtà le scelte musicali di Nietzsche, soprattutto l'idea di affidare alla modesta sortita di Köselitz/Gast un testimone ripreso da musicisti di ben altra statura, denotano, oltre che una sostanziale imperizia critica, l'implicita tendenza al recupero di modelli costruttivi sorpassati e convenzionali. Come nel rimprovero di mancanza di forma rivolto a Wagner, il giudizio appare condizionato da orecchie *Biedermeier* (Adorno 1952: 61).

Ma se la ricezione del *Caso Wagner* appare visibilmente sbilanciata sul versante della filosofia dell'arte (come era legittimo aspettarsi da un testo che mirava principalmente a smontare i presupposti ideologici di una poetica), un altro motivo di interesse può essere evidenziato nel modo in cui Nietzsche si sforza di impostare un'«estetica fisiologica». Nel distacco dal modello wagneriano, una premessa di fondo consiste nel principio di riconoscere le distanze senza enfatizzare le antitesi (*Frammenti postumi*, autunno 1887, 10 [63]); in base a questo criterio (più che in rapporto al tentativo di riassetare una sintassi tradizionale), l'accento ripetutamente posto sulla melodia e il suo potere energetico si commisura all'obiettivo di ridefinire il rapporto fra volontà e immagine. Se l'accento posto sugli elementi formali sembra far pensare a Hanslick (e di fatto certe affermazioni sembrano citare alcune sue celebri tesi, come segnala Dahlhaus 1978: 159), il fine dell'argomentazione è diverso: il prospettivismo smentisce il proposito di identificare una capacità metastorica di determinazione normativa dei valori formali della bellezza (cfr. l'«Epilogo» di WA), ovvero una fantasia impegnata in attività di pura contemplazione (cfr. Hanslick 1854: 11-12). L'idea di «musica innocente» scarta il formalismo, non tanto per il rinvio a una più profonda tensione morale (Bortolotto 1979: 60), quanto per il fatto che nell'ambito della proposta nietzscheana i reperti morfologici del suono si dispongono a monte della distinzione fra materia e forma,

segnando un aumento di forza entro le forme che la vita rivolge a se stessa. Si genera così un campo di interesse condiviso con la psicologia di fine secolo: la musica si presenta come l'articolazione di schemi ritmici e melodici che, nel transito fra sensibilità e intelletto, condizionano non solo lo sviluppo della ragione e dell'emotività, ma l'intera sfera senso-motoria, motivando l'ipotesi di un'estetica a sfondo sensista (*Frammenti postumi*, autunno 1887, 10 [167] e [168]).

1 Cfr. Fischer-Dieskau 1974; più di recente, Gary Lemco (1996) si è spinto fino a identificare nel successivo criterio di scrittura per aforismi la sublimazione di una suggestione ricavata dal modello compositivo schumanniano.

2 Non a caso sui *Lieder* si è concentrata la maggior parte delle analisi; cfr. la sezione musicologica della bibliografia e la scheda di Moradei 1983: 105-107.

3 Modeste appaiono nel frattempo le tracce dell'ambizione artistica, come *Junge Fischerin*, una pagina liederistica su versi propri (luglio 1865), meno riuscita delle precedenti, il succitato *Kyrie*, e un breve brano a quattro voci su una poesia di Emanuel Geibel, dell'aprile 1867.

4 L'ipotesi di Barzellotti (1900) ha in realtà scarso fondamento, anche se all'estate 1862 risale effettivamente la lettura dell'*Emilio* (Janz 1978-79,1: 88).

5 Come è stato osservato (Westemhagen 1956: 155-72; Vogel 1966: 120; Roch 1991: 68-69), già dai tempi di *L'arte e la rivoluzione* Wagner fondava la sua lettura della storia dell'arte sulla base dell'opposizione Apollo/Gesù (cfr. R. Wagner 1849a: 330-31), riversando le speranze per la rinascita del dramma in un ritorno all'antico, ma attribuendo a Cristo (alla cui figura, nello stesso anno, dedica un dramma destinato a rimanere non musicato; cfr. R. Wagner 1849b) funzioni non distanti da quelle di Dioniso, per la sua capacità di superare il *principium individuationis* a favore di una superiore unità (cfr. Roch 1991: 69). La dicotomia è ribadita in certo modo nel *Beethoven*, dove alla musica di Palestrina viene contrapposta la musica da ballo (sui rapporti fra quest'opera e la *Nascita della tragedia* cfr. Hildebrandt 1924: 186-205, Barbera, Campioni 1983 e 1983a: 65-107, Bruse 1984: 156-76 e Barbera 1992: 48, che osserva come la prossimità non riguarda soltanto «importanti aspetti parziali, interessa proprio la modalità secondo la quale il testo di Nietzsche presenta la congiunzione dei due 'impulsi artistici'. Tale congiunzione avviene, come è noto, secondo una modalità estatica e onirica»). Si smentisce in tal modo il presupposto secondo cui Nietzsche avrebbe innestato l'interesse wagneriano su un'originaria ispirazione ellenica (Halévy 1945: 92): fin dalle prime conferenze, è piuttosto la fonte moderna a condizionare la visione della grecità. Cfr. anche Wagenvoort 1959 e Janz 1978-79:1, 402, che segnalano come Nietzsche conoscesse, tramite Rohde, *La Bible de l'humanité* (1864) di Jules Michelet. Alla coppia nietzscheana, del resto, è possibile giungere attraverso un percorso interno all'estetica musicale, risalendo al primo romanticismo di Schiller e di Schlegel. Per le indicazioni bibliografiche sulla ricostruzione delle categorie di apollineo e dionisiaco si rimanda alla nota bibliografica relativa alla sezione filologica del volume.

6 Già secondo la tipologia dei mezzi espressivi ricorrente negli *esthéticiens*,

il suono (e più in particolare la voce) si distingue dall'*immagine*, così come l'ordine del tempo da quello dello spazio, per il fatto che vanta una maggiore affinità con tutto ciò che è *interno*: come avevano riconosciuto Du Bos (1733: I, XLV, 136-37) e André 95), esso vanta la prossimità al centro da cui si dirama la trama di una personalità, risvegliando più facilmente l'interesse di una passione in virtù della sua atopicità, che lo abilita a penetrare «fino in fondo al cuore». Questa discriminante è ripresa e amplificata da Rousseau (1760 ca., I: 5-6) che devia dalla sua principale fonte di riferimento, Condillac (1746): se il segno visibile del gesto rende più esatta l'imitazione, corrispondendo alla trasmissione meccanica dei bisogni, il suono risveglia la passione. Il presupposto è destinato a venire ampiamente recepito nella cultura romantica, dallo *Sturm und Drang* all'idealismo (cfr. Eggebrecht 1955: 84-85 e la panoramica di Guanti 1981).

7 Nonostante un laconico appunto del 1871 («Hanslick: non trova il contenuto e pensa che vi sia solo la forma» *Frammenti postumi* 9 [8], 279), questa affinità è stata spesso ribadita (Duse 1973: 151; Dahlhaus 1974: 35; Kropfinger 1984: 48-50; Janz 1991), trovando in parte conferma nel rinvenimento nella biblioteca di Nietzsche di una copia con numerose note a margine del *Bello musicale*. Come già ricordato, il libro era stato letto nel 1865; ma è curioso riscontrare che nella lettera a Gast del 22 marzo 1884 Nietzsche parla di Hanslick «come se l'avesse scoperto per la prima volta» (Verrecchia 1978: 81).

8 È necessario in questo senso rettificare le letture che hanno attribuito a questo inedito un fondamentale valore di rottura, ovvero la capacità di testimoniare il carattere originario del conflitto con l'estetica wagneriana (per esempio, Duse 1973); Nietzsche sembra piuttosto percorrere con maggiore risolutezza una pista già indicata e in parte battuta dal suo futuro antagonista.

9 È probabile che nel *Beethoven* Wagner abbia rinunciato a questo termine, che prima gli era servito da un punto di vista critico, per non dovergli conferire un significato positivo; ma d'altronde è innegabile che il concetto cui il termine si riferisce sia ben presente; cfr. Dahlhaus 1974: 34.

10 Cfr. anche 7 [167], 207: «La proiezione dell'apparenza costituisce il processo artistico primordiale. [...] La volontà è già una forma dell'apparenza», per questa ragione, la musica è ancora arte dell'apparenza». Non distanti possono considerarsi i rilievi sulla centralità del livello della rappresentazione nel succitato frammento su musica e linguaggio (cfr. Allison 1996: 24). Sarebbe erroneo tuttavia enfatizzare la portata teorica di questi rilievi; soprattutto in considerazione dell'asse portante del testo, di chiara matrice wagneriana, non ci sembra possibile qualificare il potere della musica nei termini di una «variabile senza funzione» (Rey 1971: 253). La *Nascita della tragedia* sembra suggerire piuttosto (non diversamente da Rousseau) il desiderio di una forma di «presentazione senza raddoppiamento» (Pautrat 1971: 59), demotivando appello a un presunto carattere «metaforico» dell'espressione musicale (cfr. Kofman 72: 27-29): se la musica funziona come una metafora è perché, rispetto al linguaggi, è chiamata a fare la parte del letterale.

11 Si tratta del resto dell'opera che conosce meglio, sia attraverso la partitura, sia per aver assistito a numerose rappresentazioni; Heftrich 1984: 36; cfr. anche Lasserre 1905: 95; Serpa 1972; Fischer-Dieskau 1974; Janz

12 Ma la testimonianza dello stesso Nietzsche in proposito è smentita da alcune pagine occasionali, come un brano per coro maschile su una poesia del «Kladderadatsch» scritto nel 1870 sull'onda dell'entusiasmo per l'arruolamento nella campagna di guerra. Secondo la testimonianza della sorella, il brano sarebbe stato scritto durante il viaggio verso Lindau e Erlangen, e cantato dai passeggeri dello stesso vagone ferroviario; Janz però, a buone ragioni, dubita: la tessitura è infelice e l'armonizzazione troppo complessa per poter essere cantata a prima vista da dilettanti (1978-79,1: 348).

13 Un certo numero di fraintendimenti e di offese personali può essere elencato (tanto da una parte quanto dall'altra) a giustificazione del distacco; il sottinteso, ampiamente sviluppato dalla letteratura biografica sulla base dello stesso suggerimento nietzscheano, rimane una forma di identificazione esemplarmente edipica (visibile persino, se vogliamo, nel presupposto schopenhaueriano che ne costituisce il fondamento; cfr. Halévy 1945: 59). Per l'incrinatura del rapporto personale in relazione alla figura di Cosima, si rimanda alla dettagliata analisi di Janz 1978-79, limitandosi a osservare come lo «scisma», musicale e filosofico, non si lascia riportare alle vicende private (Paci 1940: 26; Duse 1973: 141; Bortolotto 1979: 24); sono queste, piuttosto, a trovare il loro centro nella crisi di un'illusione (Montinari 1984: 74). A questo livello si tratterà d'altronde di evitare di chiudere il discorso nella logica argomentativa dello schieramento, che forse rappresenta (come ha osservato Hudek 1989) una delle caratteristiche più costanti degli studi sul tema, registrando nella frazione nietzscheana la tendenza a interpretare la rottura come una conseguenza dello sviluppo teorico, mentre nel partito contrario la volontà di chiarire una questione «troppo umana», ponendo l'accento sulle debolezze del carattere.

14 Il discredito della musica descrittiva o imitativa già formulato nel *Mondo come volontà e rappresentazione* trova conferma nel sospetto con cui, nei *Parerga e paralipomena*, viene trattata la commistione dei generi visibile nel *grand'opéra* (Schopenhauer 1851: XIX, § 220), dove è ribadita la necessità di non dividere lo spirito per cogliere «il linguaggio così straordinariamente interiore della musica» (e l'opera lirica viene conseguentemente indicata come la «rovina della musica»).

15 Nella stesura preparatoria di questo aforisma compare esplicitamente il nome di Wagner (Montinari 1984: 81).

16 Come è noto, dimostrando di non apprezzare la musica romantica, Schopenhauer amava Rossini, di cui si divertiva a suonare con il flauto le arie, interpretandole, a dispetto della loro destinazione operistica, come campione dell'arabesco melodico (cfr. Fauconnet 1913: 438 e Piana 1997: 48). Nella stessa direzione punta l'esempio dei *Parerga* (Schopenhauer 1851: XIX, § 219) che illustra come durante un pranzo alcuni musicisti tedeschi, portati a schernire il grande artista cantando sul menu l'aria «Di tanti palpiti», si lasciassero infine prendere dalla melodia, dimenticando le parole volgari con cui l'avevano accompagnata. Il motivo dell'arabesco rappresenta del resto un tratto comune alla letteratura di interesse estetico fra Settecento e Ottocento, ritrovandosi con varie modulazioni nelle pagine di Kant, F. Schlegel, Novalis, Nägeli, Lange, Hanslick ecc. (cfr. Serravezza 1996: 99).

17 Per esempio in FW § 370, dove i due impulsi si inquadrano nella medesima interpretazione affermativa della volontà di eternare; nella copia di lavoro si può leggere: «in questo caso, parlo di arte *apollinea*». Non dovremmo trascurare, inoltre, che nello sguardo retrospettivo sulla *Nascita della tragedia* formulato in *Ecce homo* la contrapposizione più stringente non appare quella di Apollo/Dioniso bensì, in una rilettura ben giustificata dal movimento stesso del testo, quella di Dioniso/Socrate.

18 Secondo Vattimo la concezione della volontà di potenza come arte andrebbe tenuta presente nel replicare all'interpretazione di Heidegger, che riporta la nozione di volontà di potenza entro l'orizzonte della metafisica facendola coincidere con la volontà di organizzazione tecnocratica del mondo. Ma nel proposito di identificare con l'arte quel «residuo dionisiaco», ovvero quella «forma di libertà dello spirito» che Nietzsche chiama volontà di potenza (Vattimo 1980: 101), bisognerebbe chiedersi per quale motivo questa non debba rischiare di assumersi i caratteri di un progetto di dominio sui materiali. In effetti, nonostante le dichiarazioni di principio, sembra difficile separare l'idea generale dell'arte come «contromovimento» da una certa parentela con il programma wagneriano di un'opera d'arte totale (Heidegger 1961: 99).

19 Seguendo l'indicazione di Stendhal, Nietzsche continua ad avvicinare l'esperienza dell'arte a quella dell'amore. Alla radice, i due fenomeni si assomigliano per il fatto di implicare un aumento di forze, che si traduce in un'attività non dissimile da quella che vede nascere, negli animali, nuovi colori e forme, canti e ritmi (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 14 [120]).

20 Si può condividere l'osservazione di Mila (1984: 22-23), che segnala come questa bellezza micrologica sia stata ampiamente sottolineata dall'esecuzione «intimistica, quasi elegiaca» di Karajan, contrapposta alle esecuzioni dei direttori della generazione precedente.

21 In questo senso l'atteggiamento è orientato in senso negativo fin dai primi scritti, con scarse possibilità di apertura. E se è vero, come ha evidenziato Rey sulla scorta di un'osservazione di Derrida, che si possono rintracciare analogie fra i testi di Arau sul teatro e alcuni motivi della *Nascita della tragedia*, non ci sembra corretto riconoscere in Nietzsche «un continuo slittamento dalla musica alla scena teatrale» (Rey 1971: 231); i due livelli restano distinti in virtù della condanna (di principio rousseauiana) del momento rappresentativo; cfr. Liébert 1995: 138-41.

22 Cfr. Vattimo 1985a: 125-27. Un ampio riscontro sul piano letterario si ricava dalla panoramica di Magris 1984.

23 L'intero *Caso Wagner* era nato come «Lettera da Torino» (come riporta il sottotitolo) indirizzata, con ogni probabilità, a Peter Gast, l'unico musicista che, secondo Nietzsche, faceva musica secondo il suo cuore (*Frammenti postumi*, primavera) 15 [11], Op 201), e che era stato capace di realizzare «la migliore opera moderna» (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 15 [96], Op 250).

Capitolo quinto

Teoria dell'interpretazione

1. «Buona» e «cattiva» filologia

Sebbene si possa pensare che Nietzsche fosse destinato all'ermeneutica quasi per ragioni «professionali» (Reinhardt 1960: 296-97), fu probabilmente solo la crescente convinzione di poter valorizzare filosoficamente la propria «ottica di malato» (EH: 273) ad autorizzarne l'ardito e insieme fragile progetto volto a ricondurre il mondo intero al conflitto delle prospettive e dei punti di vista. Non vi è tuttavia alcun dubbio sul fatto che l'attività filologica abbia esercitato un valore archetipico, seppure per ragioni parzialmente diverse, tanto nei primissimi quanto negli ultimissimi scritti di Nietzsche, suggerendogli sia la tesi generale secondo cui ogni nostro rapporto col mondo può trovare il proprio modello nell'interpretazione testuale, sia l'ossessiva ricerca di un oggetto tanto ontologicamente depotenziato da non esistere propriamente al di là della lettura che se ne dà (Hoy 1986: 29).

La peculiarità di Nietzsche, tuttavia, non sta tanto nell'orientamento ermeneutico della sua filologia, quanto, in primo luogo, nel fatto che egli la trasforma in un'esplicita «critica della cultura» (un orientamento che non è dato ritrovare, ad esempio, in due maestri della filologia come Wolf e Schleiermacher), nonché, in secondo luogo, nella consapevolezza che un approccio scienista e antiquario possa condurre all'ipertrofia della memoria e di conseguenza a una sorta di rachitismo del giudizio e dell'azione. Occorre comunque chiarire fin da principio che l'ammirazione nietzscheana, più che gli esiti dell'attività filologica, riguarda per così dire la mentalità che vi è sottesa, anzitutto la capacità, che Nietzsche con un movimento che sarà ricorrente si attribuisce e insieme esige dai suoi esegeti, di leggere lentamente e in profondità, sottraendosi così alla fretteolosità e alla superficialità moderne (M: 8-9). Quanto alla *forma mentis* filologica, fu la sempre più radicale sconfessione della pretesa di cogliere le cose in se stesse a indurlo a isolare all'interno del

più ampio arsenale filologico il momento dell'interpretazione, a convincerlo della necessità di operare sui fenomeni culturali come se fossero le pagine di un testo (Blondel 1986: 146), allo scopo di sanzionare le erronee interpretazioni vigenti (JGB § 22: 27).

Nietzsche avrebbe comunque ben poco interesse per l'ermeneutica, qualora vi si ravvisasse solo la fase propriamente interpretativa della prassi filologica, e non piuttosto un approccio globalmente filosofico che conferisce organicità ai dati posseduti e che dell'attività filologica in senso stretto è piuttosto la cornice (*Omero e la filologia classica*: 245-46; cfr. anche 81). Non si può però non sottolineare il fatto che molti *topoi* dell'ermeneutica novecentesca sono già presenti nella sua concezione della filologia (Schrift 1990: 161): dal primato dell'«applicazione» del senso (Schrift 1990: 80) al fruttuoso circolo di domanda e risposta (Schrift 1990: 81), dal riconoscimento della *felix culpa* dei grandi errori ermeneutici (Schrift 1990: 82, 95), e soprattutto del fraintendimento quale condizione indispensabile per ogni grande dottrina che voglia avere efficacia (MA § 122: 100; § 126: 101), all'incompatibilità tra il godimento estetico di un'opera e la sua esplicazione totale (*Appunti filosofici*: 202), dall'esigenza romantico-psicologista di ripercorrere l'*iter* genetico dell'interpretando (*Appunti filosofici*: 199), al canone della congenialità creativa del vero interprete (*Appunti filosofici*: 87, 202) e, specialmente, al «presupposto di perfezione» o, quanto meno, di esemplarità dell'interpretando (*Appunti filosofici*: 131), sviluppato eventualmente sino all'ammissione della proficuità ermeneutica di un atteggiamento di devozione e obbedienza nei confronti del testo (*Sull'avvenire*: 130, 133). Vale la pena di notare fin da ora che proprio questo appello a ciò che l'ermeneutica novecentesca battezzerà col nome di «presupposto di perfezione» (il fatto che sia comprensibile solo ciò che rappresenta una compiuta unità di senso) pare assurgere a principio fondamentale delle riflessioni filologico-ermeneutiche di Nietzsche, il quale ritiene che solo grazie a un'iniziale e artificiosa sopravvalutazione del suo oggetto l'interprete possa dapprima coglierlo e poi conoscerne a fondo la natura:

Chi vuol realmente *conoscere* qualcosa di nuovo [...] farà bene ad accogliere questo nuovo con tutto l'amore possibile e a distogliere subito l'occhio da tutto ciò che in esso gli appaia ostile, urtante e falso, anzi a dimenticarlo [...]. Con tale procedimento cioè si penetra nel cuore della cosa nuova, fin nel suo centro motore; ciò significa appunto conoscerla. Giunti a questo punto, l'intelletto fa successivamente le sue restrizioni; quella sopravvalutazione, quella temporanea sospensione del pendolo critico, era appunto solo l'artificio per rapire l'anima a una cosa. (MA § 621: 293-94)

Si può infine osservare che proprio il carattere polifonico della sua filosofia matura echeggia quello multidisciplinare (scienza naturale, storia, estetica) precocemente conferito alla filologia (*Omero e la*

filologia classica: 219), così come dallo sforzo di non lasciarsi irretire dai «fatti» storici traspare fin da principio l'esigenza di correggere la malattia storicistica con un approccio artistico di valore consolatorio (*Omero e la filologia classica*: 221).

Ma, come già accennato, è soprattutto la critica della cultura a rappresentare lo specifico dell'ermeneutica filologica di Nietzsche. In antitesi all'anodina e perciò aborrita scientificità filologica, la cui nefasta conseguenza sarebbe il misconoscimento della meravigliosa forza formatrice dell'antichità, essa infatti rifiuta sia l'apologia di ciò che è frammentario e perciò necessariamente polivoco, sia il generalizzato culto della personalità implicito nello sfrenato attribuzionismo del tempo e ogni colpevole evasione dal presente. Si veda, a questo proposito, la drastica soluzione dell'annosa questione omerica: Omero non è tanto una tradizione storica, quanto un giudizio estetico, anzi il modello di qualsiasi individualità estetica (*Omero e la filologia classica*: 238), tanto più alla luce della tesi generale secondo cui qualsiasi testo, lungi dall'essere qualcosa di originario, altro non sarebbe che un semplice nome o un'interpretazione (Rupp 1982: 248), in breve una falsificazione, alla cui pericolosa cristallizzazione in una tradizione acritica può in parte ovviare solo un'ulteriore interpretazione

o (ma la differenza è minima, giusta la spiegazione sia dell'interpretazione sia della creazione del senso in termini di falsificazione) la produzione di un nuovo testo.

Cercare i fondamenti della propria *Bildung* personale nei grandi autori e nelle grandi opere del passato, in quelle vette che sappiano col loro esempio promuovere la grandezza del loro esegeta congeniale: con questa massima, l'ermeneutica nietzscheana si limita a trascrivere sul piano storico-culturale l'antichissimo principio naturalistico della conoscenza del simile attraverso il simile, nonché un luogo comune della filologia d'impronta wolfiana, quello per cui si deve essere «qualcosa» per poter comprendere qualcosa (Pöschl 1979: 142). Ma il «circolo ermeneutico» tra senso del testo ed esistenza dell'interprete, appunto in quanto esso ha di anacronistico (interpretare si deve e si può solo in base alla massima forza del presente e all'aspirazione di trasformarlo), coincide qui immediatamente con la critica della cultura del tempo mossa in nome della grecità, considerata «classica» perché ci mette a disposizione una pedagogia della sovraumanità, additando così anche alla wagneriana «opera d'arte totale», vale a dire alla possibilità che l'arte, antitetica all'ottimismo razionalistico-scientifico con cui Socrate «suicidò» il tragico greco, inverta il destino alessandrino della nostra civiltà, tornando a egemonizzare, con la forza coesiva e organicistica del mito, la vita dei popoli e soprattutto dei Tedeschi.

È implicito in quanto fin qui si è detto che esistono sempre per Nietzsche una «buona» e una «cattiva» filologia. Laddove quella cattiva indugia nella museizzazione del passato, inconsapevole della propria (comunque attiva) pre-comprensione - Nietzsche allude a tre «membrane», che coprirebbero gli occhi del filologo, ossia le rappresentazioni del tempo, delle fonti e delle cose in sé (*Appunti filosofici*: 64) -, quella buona, e cioè filosofica, guarda per contro al passato in modo congiuntamente storico, scientifico ed estetico, senza mai abbracciare la riduzione protopositivistica dei testi a meri fatti (*Omero e la filologia classica*: 222-23). La vera filologia, infatti, studia sia la lingua sia il contenuto spirituale (conciliando così l'annosa querelle accademica tra la *Sprachphilologie* di Hermann e la *Sachphilologie* di Boeckh), comprende il passato a partire dal presente e il presente a partire dal passato, in virtù di una pre-comprensione che colma almeno in parte la distanza temporale (che Nietzsche identifica sempre con l'insensato fluire eracliteo delle cose; cfr. Davey 1986: 333-34), pur ravvisando nella pretesa di essere contemporanei all'oggetto indagato nient'altro che una inconsapevole proiezione del presente. Questa comprensione divinatrice del passato (GdT § 5: 39) non elide, ma anzi rafforza il peso della soggettività interrogante, amplia l'interpretazione «tecnica» quale era stata concepita da Schleiermacher, ammonendo a risalire dall'opera alla psiche non solo individuale ma anche collettiva (Davey 1986: 330-31), e soprattutto trasforma nell'intimo, quasi alla maniera del coro ditirambico, colui che all'antico sappia rapportarsi in qualità di ascoltatore estetico piuttosto che di critico erudito-moraleggiante (GdT § 22: 148-49). Si può dunque ben dire che, in quanto sintesi di antiquaria (comprensione) e di critica della cultura (demistificazione del presente attraverso la demistificazione dell'immagine trasmessaci del passato), in quanto prassi la cui oggettività non può essere che una soggettività di rango superiore (*Appunti filosofici*: 64), la filologia del giovane Nietzsche anticipa, se non tutti, molti caratteri riscontrabili nelle riflessioni ermeneutiche del suo periodo intermedio e finale. L'abbandono della filologia come disciplina autonoma, dunque, ci pare segnali soltanto la constatazione dell'impossibilità di una riforma del mondo accademico e della momentanea vittoria della «cattiva» (letterale) filologia, non certo una sconfessione dell'orientamento filosofico complessivo che essa suggerisce.

Già a questo livello d'analisi converrà però mettere in guardia dall'attribuire a Nietzsche il rifiuto di qualsiasi valutatività ermeneutica. Infatti, egli insiste non solo sulla facoltà extrascientifica di intuire l'ipotesi più corretta sulla scorta di un *quantum* di complessiva intuizione poetica, ma anche sulla necessità di ristabilire il testo nella sua autenticità a partire dai più rigorosi metodi del

tempo (critica congetturale e delle interpolazioni, comparatistica, ricerca delle regolarità linguistiche ecc.), sulla legittimità e auspicabilità di un metodo che pervenga a sceverare l'originario (ad esempio, il mondo dei pensieri sottesi dall'opera) dal derivato, non temendo di richiamarsi magari anche all'ingenuo, ma non perciò sterile, desiderio di voler in prima istanza «capire ciò che l'autore dice» (MA § 270: 191). A queste cautele metodiche viene conferito immediatamente un connotato anticristiano, giacché i teologi cristiani non avrebbero fatto altro che fingere di scoprire nella religione una teoria filosofica che essi stessi vi avevano precedentemente introdotto (MA § 110: 91), finendo per avallare, fedeli al simbolismo di cui Cristo fu maestro e che pretende di vedere in ogni cosa esterna un rinvio alla beatitudine interiore (AC §§ 33-34: 207-209), l'allucinata ipotesi di un universale «doppio senso», e propagarla dall'esegesi biblica a quella della natura, anche in questo caso a scapito di ciò che semplicemente il «testo» intende dire (MA § 8: 19). Con Paolo questo immane fraintendimento allegorico sarebbe ormai realizzato in grande stile e con l'ausilio di qualsiasi espediente: l'apostolo, infatti, esemplifica programmaticamente quella ascientifica semantizzazione *ex post* che induce ogni discepolo-epigono a espungere dalla vita e dottrina del maestro qualsiasi casualità (AC § 40: 216), e a cui Nietzsche esplicitamente oppone la «sapienza del mondo» alessandrina:

Una religione, come il cristianesimo, che non si trova a contatto con la realtà in nessun punto, e che crolla non appena la realtà anche soltanto in un punto afferma il suo diritto, deve logicamente essere nemica mortale della «sapienza del mondo», voglio dire della *scienza* [...]. Paolo *vuole* confondere «la sapienza del mondo»: i suoi nemici sono i *buoni* filologi e i medici della scuola d'Alessandria; - è a loro che fa guerra. In realtà non si può essere filologi e medici, senza essere al tempo stesso anche *anticristiani*. Come filologi, infatti, si guarda *dietro* i «libri sacri», come medici *dietro* la fisiologica degenerazione del cristiano tipico. Il medico dice «incurabile», il filologo «frode». (AC § 47: 230)

L'allucinata allegoresi paolina ebbe però la meglio, tanto che il rinato istinto sacerdotale degli Ebrei procedette poi a falsificare l'intera storia, ridotta a mera preistoria del cristianesimo. I cristiani sono dunque, in sintesi, dei lettori disonesti, che corrompono i testi per far dire loro quanto desiderato (WS § 17: 144), e che poi cantano scioccamente vittoria fingendo (o illudendosi a loro volta) di ritrovare appunto ciò che essi stessi vi hanno surrettiziamente introdotto (*Sull'avvenire*: 148). La cattiva filologia cristiana contagia morbosamente, secondo Nietzsche, tutte le sfere della nostra civiltà, come dimostrerebbero sia il Faust goethiano, fattosi arbitrario allegorista del prologo di Giovanni (cfr. *Appunti filosofici*: 120), sia l'illuminista volgare, il quale, diffidando di ogni irrazionalità, pretende di annoverare anche i filosofi più esoterici del passato tra i suoi colleghi (*Sull'avvenire*: 148-49). L'ermeneutica cristiana, in breve,

si sarebbe autoesonerata dalla critica delle pretese normalmente fatta valere per ogni altra tradizione: è solo in forza di questa noncuranza metodica che essa ha potuto credere alla leggenda di uno Spirito Santo scrittore (M § 68: 49) e compiere quell'iniquo peccato contro lo spirito in cui si risolve l'unione di Vecchio e Nuovo Testamento, ossia il testo della giustizia divina per antonomasia e un diversissimo testo dolciastro di gusto «rococò» (JGB § 52: 59); è così che ha potuto interpretare in modo ecclesiastico la storia intera, proiettandovi retrospettivamente un ordinamento etico del mondo e permettendosi qualsiasi indecorosa licenza interpretativa e interpolativa (M § 84: 62), operando in definitiva con la stessa rozzezza del predicatore, che costruisce la propria autorevolezza sul fatto di non poter essere interrotto dal suo uditorio (M § 84: 62).

In tutta la sua opera, insomma, ci pare che Nietzsche si professi nemico della «cattiva» esegesi (Birus 1984: 438; Meyer 1991: 574-

75). La ragione va ricercata però, più che nell'appello alla verità originaria del testo, che pure non è del tutto assente, in un bisogno quasi profilattico (quello del filosofo come medico è un *topos* «cinico» che, com'è noto, trova in Nietzsche una delle più vigorose espressioni). Lo dimostra appunto il confronto tra Romani e cristiani. Quanto a infedeltà *in historicis* e a deformazione del senso originario, essi si comportarono in maniera sostanzialmente equivalente, assimilando (traducendo, ossia conquistando) il passato in vista del presente, convinti di non commettere con ciò alcun furto. Eppure, com'è noto, Nietzsche esalta l'ermeneutica assimilativa dei Romani e condanna aspramente l'arte di leggere male dei cristiani (M § 82: 61). La differenza sta nel fatto che, mentre una cultura nobile e potente come quella romana è stata vitalistica nel suo tradurre, ricreando in un certo senso la vita sul modello dell'apparenza artistica, una razza di preti parassiti e mestatori come i cristiani si è fatta invece guidare da valori decadenti, da un ributtante vampirismo antivitalistico che non varrebbe neppure la pena di studiare scientificamente:

Come possono leggende di santi in genere essere dette «tradizione»? Le di santi sono la letteratura più ambigua che esista: applicare a esse il metodo scientifico, *posto che non esistano altri documenti*, mi sembra condannabile sin dal principio - una mera oziosità erudita. (AC § 28: 200-201; ma cfr. pure § 32: 205-207; § 59: 254-56; § 46: 227)

A Nietzsche, del resto, della figura del «santo» (di Cristo, anche) in effetti non interesserà mai la verità fattuale, ma soltanto perché e come sia stato tramandato il suo «tipo» psicologico (AC § 29: 201), in che misura una venerazione settaria interpoli questa tradizione, ne cancelli ogni peculiarità e casualità (AC § 3: 204), pagando così il proprio debito nei confronti di un'illusoria teleologia universale. L'arguta sottigliezza delle falsificazioni cristiane (AC § 52: 238), spinta

sino all'accondiscendenza con cui Paolo, ad esempio, arriva a fare di Cristo «qualche cosa che anche un sacerdote di Mitra poteva comprendere» (AC § 58: 254), non sarebbe che l'esatto contrario del piacere per il mondo del tragico e delle apparenze che Nietzsche vorrebbe contribuire a ricreare.

Si è visto come Nietzsche contasse su interlocutori capaci di leggerlo lentamente. Con questo criterio del «lento», certamente mutua-to dai campi a lui familiari della musica e della filologia, e particolarmente indicato per una forma letteraria sfuggente come l'aforisma, egli pensa a una (antimoderna) arte dell'interpretazione nel senso del «ruminare» (GdM: 221), ossia a un pensare leggendo tra le righe, la cui acribia sia degna dei rarissimi e perciò importantissimi libri che precedettero l'invenzione della stampa (*Appunti filosofici*: 188), sia pronta a venerare la tirannide esercitata dal suo testo (JGB § 263: 187), pur di proteggerlo dalle mani grossolane della moltitudine. Si profila già a partire da queste considerazioni la devastante oscillazione tra un Nietzsche tanto nemico della decifrazione allegorica da esigere talvolta, antiermeneuticamente, addirittura la rigorosa separazione tra il testo e la sua esegesi, e un Nietzsche viceversa alfiere del più ardito nominalismo interpretativo - fermo restando che qui l'esigenza di salvaguardare l'autonomia semantica del testo non implica automaticamente la possibilità di fornirne una interpretazione esatta e definitiva, semmai la decisione di preferire per quanto possibile all'interpretazione pneumatica e ossessivamente teleologica quella più a portata di mano (WS § 17: 146), meno proiettiva, e perciò più incline all'*epochè* (*ephexis*; AC § 52: 238), a tutelare tutti i significati possibili di un testo.

Che il frequente richiamo di Nietzsche a una giustizia filologica valga come difesa del testo originario dell'essere (Granier 1966), oppure come esortazione a risalire alle inconsapevoli interpretazioni del caos originario (Kofman 1972: 194 ss.), quel che è certo è che nei suoi testi prospettivismo e filologia vanno intesi come i casi estremi di un vero e proprio pluralismo interpretativo (Schrift 1990: 168), che condanna la spiegazione pneumatica (mistica, metafisica) della natura solo perché estremizza la normale proiezione delle prospettive umane sul testo della natura (cfr. Heller 1972: 128-32), ma in nessun caso intende fissare una distinzione ontologica tra il testo e le sue interpretazioni, come si evince dal costante scetticismo nietzscheano circa ogni fatticità scritturale (Figi 1984: 117), giudicata, come ogni altra entità «fissata» e astratta dal divenire, nient'altro che una più o meno cosciente falsificazione. Con una formula: Nietzsche ricorre all'obiettività del metodo scientifico (filologico) unicamente per smascherare, mai per sancire una qualche verità definitiva. Il che è del resto coerente con la precoce scoperta (perlomeno dalla *Verità e la*

menzogna in senso extramorale) che la presunta seconda fase dell'attività interpretativa, ossia quella che convalida in termini logico-razionali, non è meno inventiva e quindi falsificante della prima fase (poetico-intuitiva).

2. La conoscenza come retorica e «semplice semiotica»

Ma la gnoseologia ermeneutica nietzscheana è comprensibile solo quando la si collochi all'interno di un'opzione radicalmente nominalista. Bisogna cioè leggersi la conseguenza del più generale rifiuto dell'idea che il linguaggio possa essere una fedele rappresentazione delle cose, e del principio (fenomenalismo e prospettivismo) secondo cui il mondo di cui l'uomo ha coscienza sarebbe composto esclusivamente di superfici e segni (FW § 354: 222). A questa profonda scissione tra linguaggio e mondo l'uomo crede di sfuggire con l'apologia dell'intelletto conoscitivo e, a partire dalla presunta scoperta di una designazione delle cose uniforme e intersoggettiva, con la convinzione di poter distinguere verità e menzogna, laddove, rispettivamente, l'intelletto altro non sarebbe che una fittizia risposta al bisogno sentito dall'uomo (imperfetto nel suo patrimonio istintuale) di sapersi al centro dell'universo (UeWL § 1: 356-57), e nella verità si dovrebbe ravvisare semplicemente una menzogna (metafora) che ha tanto logorato la sua forza sensibile da dimenticare di essere una menzogna e non un concetto. Essere veritieri significa dunque semplicemente ricorrere a metafore divenute abituali, mentire secondo criteri consolidati edificando così una gerarchia semantico-sociale che si fonda sulla subordinazione dell'immediatezza intuitiva all'astrazione concettuale, e si esplica automaticamente nella repressione del menzognero, ossia di chi metaforizza in modo irriducibile al codice dominante (UeWL § 1: 361-63).

Nell'individuazione di un rapporto puramente inventivo-interpretativo tra soggetto e oggetto è implicita la crisi del modello epistemologico della rappresentazione adeguata, cioè della verità come *adaequatio rei et intellectus*. Il linguaggio, tanto più quando lo si esamini nelle sue diverse forme storico-nazionali, non designa infatti le cose in sé, la loro cosiddetta essenza, ma soltanto (metaforicamente) le loro relazioni con l'uomo; in breve, esso etichetta soltanto, reagisce cioè agli stimoli in maniera necessariamente antropomorfa e falsificante (ogni qualità non esiste indipendentemente dalla sua misurazione), fino a porre in secondo piano le cose nominate. Ciò però significa anche - positivamente - da un lato che al linguaggio è

concesso di istituire inventivamente la realtà stessa, di prestare un significato a ciò che non ne ha (M § 210: 158), e dall'altro che sembra possibile distinguere l'«errore», indisciungibile dal far valere il proprio punto di vista, sia dalla «falsità», identificabile con l'intenzione di fissare la verità come correttezza e adeguatezza rappresentativa, sia dall'«illusione», che di una prospettiva non è la necessaria conseguenza ma il millantato superamento (Stambaugh 1959: 58 ss.; 153).

La spiegazione dell'origine dei saperi dall'uso e abuso di figure retoriche comporta in Nietzsche una generale funzionalità antimetafisica della retorica. Nient'affatto ornamentale o sussidiaria del significato «proprio» (letterale), la tropicità, che come si è cominciato a vedere presiede al formarsi del linguaggio e del pensiero *tout court*, presenta qui anzitutto un volto metonimico (falsa inferenza dall'effetto-stimolo alla causa esterna) (Schrift 1990: 217, n. 12, sulla scorta di De Man 1979). Più esattamente, Nietzsche sembra riassumere l'intero processo in due successive infrazioni categoriali: una prima metaforizzazione col passaggio dallo stimolo nervoso (ma da che cosa prodotto, e in che punto localizzabile?) all'immagine; una seconda col passaggio dall'immagine (ma intesa in che modo e dove localizzabile?) al suono. In verità, questa articolata ma alquanto problematica metaforizzazione, che sintetizza sia il trasferimento da una sfera all'altra sia l'identificazione linguistica di cose diverse, si rivela perlomeno quadruplici: non possono non essere metaforici, infatti, anche il primissimo passaggio dalla inaccessibile cosa in sé (ritenuta, anti-schopenhauerianamente, impensabile persino per antitesi) allo stimolo nervoso, in quanto si tratta pur sempre di un «improprio» trasferimento dall'oggetto al soggetto, nonché la finale generalizzazione concettuale (immagine dell'immagine), che suscita l'illusione di forme originarie e di concetti, entrambi sconosciuti alla natura, a scapito delle differenti esperienze individuali (UeWL § 1: 361). E non basta, poiché del processo interminabile di metaforizzazione in cui la vita stessa si risolve il movimento in quattro fasi individuato da Nietzsche (cosa —> impulso nervoso —> immagine —> parola/suono —> concetto; ovvero fisico —> fisiologico —> intellettuale —> acustico/linguistico astratto) (cfr. Schrift 1990: 126) è probabilmente già una semplificazione. In ogni caso, l'ammissione dell'indifferenza di proprio e improprio, e dell'insuperabile iato che separa parole e cose, comprova a sufficienza il carattere fin da principio indistinguibilmente estetico ed ermeneutico (nel senso generico dei due termini) della gnoseologia nietzscheana:

È più comodo per i nostri occhi ricreare, in una data occasione, un'immagine già molte volte prodotta, anziché ritenere in sé quel che v'è di nuovo e di diverso in una impressione:

quest'ultima cosa esige maggior forza, maggior «moralità». - Udire qualcosa di nuovo è penoso e difficile all'orecchio: non si ascolta di buon grado musica nuova. Involontariamente, quando ascoltiamo un'altra lingua, tentiamo di dare ai suoni uditi forma di parole che risuonino più familiari e più consuete al nostro orecchio [...]. Il nuovo incontra l'ostilità e l'avversione anche dei nostri sensi; e fin nei «più semplici» processi sensibili dominano in generale affezioni come paura, amore, odio, comprese le affezioni passive dell'indolenza. (JGB § 192: 90-91)

È un'analisi - conviene segnalarlo subito - che di per sé non implica nulla di straordinario, e che anzi non aggiunge alcunché alla tesi già kantiana dell'intervento dell'immaginazione nella percezione; di straordinario c'è soltanto la pretesa iperbolica nietzscheana di dedurne il principio di una fabulizzazione del mondo.

Essendo un'inferenza immaginosa a plasmare la nostra esperienza, ponendo capo a totalità sia estetiche (forme sensibili) che logiche (i concetti come false generalizzazioni), sarebbe davvero un'assurdità ravvisare nel linguaggio la suprema scienza delle cose (MA § 11: 21), l'espressione adeguata della loro autonoma essenza (WzM: 625 [8, 14, 122], 634 [8, 14, 79]), anziché una semplice «semiotica» relazionistico-nominalistica. È in forza di questa convinzione che Nietzsche avvia un'imponente opera di interpretazione e trasvalutazione della sistematica filosofica occidentale, rimasta peraltro in larga misura sul piano delle intenzioni. Occorre anzitutto smascherare la mitologia filosofica predisposta dal linguaggio e dalla sua grammatica, rendersi conto che, se le parole altro non sono che pregiudizi (WS § 55: 165), a maggior ragione tutti gli articoli di fede del pensiero occidentale - dal «pensiero» al «volere libero», dalla «cosa» al «movimento», dall'«anima» alla «legge naturale», dal «soggetto» al nesso di «causa-effetto», fino all'ipotesi suprema dell'esistenza di «Dio» - non saranno che costrutti metaforici dei quali si è dimenticata l'origine, e la cui «somiglianza di famiglia» in tutte le lingue spiega a sufficienza il decorso sostanzialmente omogeneo delle diverse filosofie (JGB § 20; 25). Non che se ne possa del tutto e subito fare a meno; si tratta dapprima di continuare a usare le vecchie parole, ma cercando per quanto possibile di sfuggirne le antiche seduzioni (WS § 60: 168; JGB § 16: 20).

Vediamone alcuni esempi. Al fondamentale concetto di «essere» (WzM: 517 [8, 9, 89]) si sarebbe giunti semplicemente universalizzando il significato originario del «respirare» umano (PTZ § 11: 320). (Si noti, di passaggio, che è proprio in base a osservazioni di questo genere che risalta l'incongruenza della tesi heideggeriana secondo cui in Nietzsche si avrebbe il culmine dell'oblio dell'essere, ridotto a valore: come obliare, infatti, qualcosa che neppure esiste?) Il tramonto dell'idea di verità come corrispondenza, inoltre, mette in scacco anche la tradizionale distinzione tra cosa in sé e fenomeno, dato che l'uomo sembra privo dell'organo conoscitivo che appunto

autorizzerebbe tale distinzione (FW § 354: 223). Quanto poi alla logica, essa viene ricondotta a un semplice espediente espressivo, che semplifica e ordina le nostre impressioni sensoriali, rendendole comunicabili (WzM: 538 [8, 18, 13]), e proprio dall'omologazione delle differenze deriva sistematicamente il mondo logicizzato che per convenzione chiamiamo realtà. Esso presuppone dunque il misconoscimento sia della diversità di tutte le cose (anzi la cosa stessa non è che una finzione; WzM: 512 [7, 40, 13], 516-17 [8, 9, 97; 8, 9, 89], 558 [8, 10, 202]), sia dell'universale e inconoscibile divenire scoperto da Eraclito (cfr. FW §§ 110-12: 118-23; WzM: 517 [8, 9, 89]). In effetti, mentre irrigidisce e convenzionalizza il carattere già fittizio-inventivo del linguaggio primario, la logica esprime e vale solo per realtà fittizie e surrettiziamente spacciate per oggettive (WzM: 516 [8, 9, 97]); essa risponde sì, in quanto è uno schematizzare il caos guidato da bisogni pratici (Heidegger 1961: 460), all'universale bisogno di autoconservazione (per questo ruolo delle finzioni cfr. il pionieristico lavoro di Del Negro 1923), ma i concetti mummificati, della quale è costretta a servirsi (GD, «La ragione nella filosofia», § 1: 69), non fanno che sottrarre qualsiasi storicità agli oggetti loro correlati (GdM II, § 13: 279). Fin da questa riconduzione della logica a un processo di falsificazione (destoricizzazione), non ci si può però non domandare come Nietzsche riesca a ovviare alla natura essenzialmente ambigua di questa valutazione («falso»). Da un lato, infatti, essa deve pur sempre presupporre un almeno parziale superamento della vecchia prospettiva in favore di una nuova (Nehamas 1985: 79; cfr. Rothacker 1954 e Griffen) 1991), dall'altro non sembra mai pertinente, a rigore, alla prospettiva in quanto tale, il cui grado di intrinseca semplificazione non è affatto vissuto come errore, ma soltanto a quella che non è consapevole di essere solo una prospettiva (cfr. Nehamas 1985: 74).

Questa metaforizzazione è però troppo regolare e troppo aderente, se non a una realtà autonoma ed extralinguistica, quanto meno ai bisogni vitali dell'uomo, per poter essere considerata un mondo immaginario. E infatti Nietzsche riconosce volentieri la necessità della menzogna: mentire secondo una certa convenzione esonera l'individuo sia dall'angoscia verso un mondo riottoso a ogni ordinamento antropico (UeWL § 1: 365), sia dal pericolo della condanna sociale. Ne consegue che, se è il *pathos* della verità, come bisogno intrinsecamente morale di sicurezza e stabilità, a indurre l'umanità alla fissazione e generalizzazione delle metafore in concetti, la trasvalutazione dovrà allora consistere nella problematizzazione non di questa o quella verità, ma della fede stessa nella verità. Quanto all'arte, essa viene qui in gioco solo come punto d'emergenza consapevole (e privo di alibi socio-scientifici) del suddetto processo universale di metaforizzazione,

come luogo potremmo dire ellenizzante della libera menzogna, in ciò contrapposto al «colombario dei concetti - cimitero delle intuizioni» (UeWL § 2: 368) in cui sfocia l'inarrestabile e piramidale costruttività insita nell'assimilazione logica del mondo, la quale, proprio nel nascondere la propria metaforicità e illudendosi di avere a che fare con le cose in se stesse, costituirebbe un'immane negazione della vita. Il mito e l'arte, viceversa, in quanto metaforizzazioni consapevoli e perenne garanzia della necessaria rifluidificazione creativa di quanto precedentemente coagulatosi, paiono svolgere nel primo Nietzsche un ruolo di compensazione anarchica (ricalcata sul modello dei Saturnali), sembrano cioè permettere la salutare e indolore declinazione del possibile non (ancora) codificato e così, giocando ironicamente con la finzione, salvare l'uomo dalla caricatura della vita a cui è costretto dalla costruzione concettuale. Non sono, quindi, tanto le opere belle a suscitare l'interesse di Nietzsche, quanto l'arte come contrada olimpicamente affrancata dalle istanze del bisogno (UeWL § 2: 371), che è sì a sua volta una falsificazione, in quanto si basa su un occultamento selettivo e sull'imprecisione dei sensi che le sono deputati (*// libro del filosofo*: 27-28), e tuttavia è una falsificazione talmente creativa da non essere patogena, talmente consapevole di sé (se ingannasse davvero, cesserebbe infatti *ipso facto* di essere arte), da potersi erigere a sola giustificazione dell'esistenza. Questa apologia dell'estetizzazione porterà il primo Nietzsche persino a sostenere che una costruzione filosofica del mondo si regge o decade solo per ragioni estetiche, quali la sua bellezza ed eccezionalità (*// libro del filosofo*: 26).

Già da questa «metafisica d'artista» non sembrano ricavabili veri criteri di valutazione e gerarchizzazione delle prospettive, anzitutto perché manca del tutto un principio sulla cui base discernere la percezione esatta da quella errata, e poi perché si ammette, come s'è visto, tra la sfera dell'oggetto e quella del soggetto l'esistenza di un rapporto soltanto «estetico» (di natura «causale», nonostante l'indiviso tentativo di Nietzsche di escluderlo), ossia di una traduzione, in senso lato metaforica, da una certa lingua a un'altra del tutto diversa (UeWL § 1: 365). Metaforici sarebbero infatti sia l'oggetto (leggi di natura), sia il soggetto (coscienza). Se la conoscenza della natura è soltanto, giusta l'impostazione del kantismo schopenhaueriano, conoscenza di relazioni e interpolazione di una struttura spazio-temporale, a sua volta intimamente metaforica (*// libro del filosofo*: 52), bisognerà riconoscere che le leggi della natura sono da noi più inventate che scoperte (Spiekermann 1992: 73), e per di più prima inventate e poi consolidate unicamente allo scopo di legittimare sul piano dell'oggettività esterna il moderno istinto democratico dell'uguaglianza (JGB § 22: 27-28). Ma parallela alla

riflessione sul linguaggio come strumento fittizio e sociale, da cui discendono fittizie *aeternae veritates* (MA § 11: 21), corre in Nietzsche quella sulla coscienza in quanto fenomeno di superficie non meno metaforico-prospettico di quanto lo siano le leggi naturali. Il linguaggio e la coscienza si rivelano cioè dei costrutti integralmente sociali, relativi ai contenuti più superficiali, e perciò peggiori, che l'immaginazione umana abbia potuto elaborare a scopi comunicativi (WzM: 676 [7, 24, 16]); dei contenuti, in altri termini, che riguardano gli uomini non nella loro individualità, ma nella loro natura gregaria (FW § 354: 221-22) e nel loro riflesso condizionato a confidare in una qualche autorità (WS § 52: 165). In tal senso, allora, l'assolutamente individuale, esattamente come l'assolutamente diveniente, resta inaccessibile al segno linguistico e al suo correlato coscienziale, oppure diventa sì comunicabile-conoscibile (dominabile), ma solo una volta che Io si sia interpretato-falsificato.

Già su questo piano, e senza minimamente chiamare in causa le più celebri analisi nietzscheane della morale come autoscissione dell'uomo, del sacrificio come adorazione di una parte di sé e demonizzazione dell'altra oppure dell'altruismo come egoismo differito, è possibile accertare la fittizia unità della persona. Questa si è rivelata, più che *Individuum*, un *dividuum* (MA § 57: 60-61), insomma l'esito di una finzione unificante di tipo funzionale e autoconservativo a cui è inadeguata un'analisi introspettiva. La prima conclusione che se ne può trarre è che il giovane Nietzsche ravvisa nel prospettivismo cognitivo, in cui si risolve la vita dell'uomo, non tanto la ricerca di nuovi criteri di verità da parte della soggettività moderna (come pretende Kaulbach 1969: 249), quanto un riduzionismo volto a equiparare al vecchio ogni novità altrimenti ansiogena (WzM: 499 [7, 41, 11]). Prima che un attestato dell'avvenuto congedo dai dogmi metafisici, l'interpretazione è agli occhi di Nietzsche uno strumento di autoconservazione, uno stratagemma per tradurre (falsificare) l'alterità in qualcosa di medio e perciò di volgare, per proiettare sul mondo ignoto le nostre finzioni di esattezza e regolarità. Resta da capire che valore abbia la tesi secondo cui il mondo sarebbe formato esclusivamente da metafore (come riconoscerle in assenza di qualcosa di non metaforico?), e se l'iperbolicità dell'assunto non nasconda l'adesione a scorciatoie speculative difficilmente sostenibili.

3. Dalla «malattia storica» alla genealogia

Come si è già avuto modo di notare, Nietzsche si rese conto prestissimo dell'enorme potenzialità critica insita nella storicizzazione

dei concetti, e non è affatto un caso che la prima ricezione ermeneutica del suo pensiero, nell'alveo dello storicismo d'inizio secolo, ponesse al centro, anche se per respingerla drasticamente, appunto l'analisi della «malattia storica» contenuta nella seconda *Inattuale*. A questa interpretazione piuttosto superficiale sfuggiva però la natura squisitamente ermeneutica della condanna nietzscheana dello storiografismo, condotta in nome di una storia che sia utile per la vita e per l'azione. Certo, l'ermeneutica qui implicitamente propugnata non era la fredda ricostruzione obiettiva dell'intero passato cui mirava un certo storicismo, bensì l'impegno a ricavare da un passato liberamente e selettivamente rivissuto, e quindi anche sempre prospetticamente obliato, la necessaria energia per la propria azione e creatività (UBII, § 1: 264). Bisogna cioè volgersi al passato cercando di ovviare alla tendenza scientifica moderna, la quale, spezzando negli uomini ogni residua armonia (classicistica) di interno (contenuto) ed esterno (forma), ne indebolisce la personalità, trasformandoli in «enciclopedie ambulanti» (UB II, § 4: 289), in persone colte, ma interiormente deformate, oppure in persone incolte, ma dotate di una interiorità inaccessibile (UB II, § 4: 293), producendo, in altri termini, una generazione infeconda (UB II, § 5: 300) e incapace di pensare autonomamente, appunto perché esauritasi nel compulsare libri. Più precisamente, la moderna saturazione di storia e di storiografismo avrebbe dissolto la personalità dello studioso in quella vuota «ocularità» specialistica che tutto spettacolarizza e tollera, e proprio per questo risulta in ultima analisi più flessibile alle esigenze delle istituzioni. Avrebbe inoltre giustificato in lui la nefasta presunzione di essere giusto e oggettivo verso il passato, mentre gli si potrebbe riconoscere tutt'al più la vocazione ad adattare il passato alle trivialità dell'oggi e la piena indifferenza per quanto studiato (UB II, § 6: 306, 310); lo avrebbe spinto a quella rassegnazione epigonica (UB II, § 8: 321) che inaspettatamente lo persuade - non senza la nefasta cooperazione dell'escatologismo cristiano, che condanna in un certo senso tutti a vivere nel quinto atto della tragedia (UB II, § 8: 323) - di essere il *telos* dell'evoluzione (UB II, § 9: 336).

La «terapia» con cui affrontare questa malattia storica sta per Nietzsche, com'è noto, nella capacità dello storico di porsi al servizio tanto dell'antistorica arte dell'oblio e della funzionale ristrettezza prospettica (UB II, § 10: 351), quanto di potenze sovrastoriche ed eterizzanti quali l'arte e la religione, in modo che sia la vita stessa, nutrita di storicità, a spezzare i vincoli soffocanti della storia universale (Ferraris 1988: 191). D'altra parte, è davvero solo un malinteso senso storico quello che trascina l'uomo moderno attraverso i secoli, con la stessa frettolosa superficialità con cui il turista percorre le gallerie d'arte (UB II, § 7: 317). Anche in questo caso, ciò che

Nietzsche intende confutare è la cattiva «mitologia» dell'obiettivismo e del disinteresse epistemologici, vale a dire il pregiudizio secondo cui la conoscenza sarebbe l'esito di un'azione delle cose esterne su un soggetto passivo (UB II, § 6: 306-307). Al contrario, una corretta ermeneutica della storia dovrebbe temperare tre diverse modalità, e cioè, anzitutto, le esigenze della *storia monumentale*, così che chi ha la fortuna di essere attivo e di essere spinto da forti aspirazioni (UB II, § 2: 272) selezioni nel passato i suoi modelli, vincendo ogni inclinazione alla paralisi e alla rassegnazione, forte della consapevolezza che, se la grandezza è stata possibile nel passato, niente esclude che possa esserlo nuovamente nel presente (UB II, § 2: 275). Al rischio che l'orientamento monumentale determini una falsificazione (mitizzazione) del passato pone rimedio in qualche modo la *storia antiquaria*: essa custodisce e venera il suo oggetto (UB II, § 2: 272), redimendo i suoi adepti da ogni arbitrarietà e dall'arido pseudo-cosmopolitismo (*Sull'avvenire*: 53, 57) con l'offerta di un terreno di pre-giudizi familiari e nazionali (a cominciare da quelli insiti nella lingua materna). All'inevitabile ingiustizia prospettica di questo approccio fa da contrappeso, da ultimo, la *storia critica*, in virtù della quale l'uomo che soffre e desidera essere liberato (UB II, § 2: 272) giudica e condanna il passato, nuovamente in modo ingiusto, in nome della vita, creandosi *ex post* il passato che desidera o, quanto meno, dissolvendo ogni tacitante appello alla prima natura, dato che si è reso perfettamente conto del fatto che il successo rende *ipso facto* ogni seconda natura una prima natura (UB II, § 3: 286). Questi tre atteggiamenti storici possono anche degenerare, se restano tra loro irrelati, possono cioè condurre, rispettivamente, alla sazietà e improduttiva ammirazione del passato, oppure alla furia collezionistica che inibisce l'impulso creativo, infine all'ingiusta assenza di ogni *pietas* verso chi ci ha preceduto. Il corretto atteggiamento sta nell'essere contemporaneamente monumentali, antiquari e critici, senza mai tralasciare di commisurare il passato a se stessi e in generale al presente (UB II, § 5: 299), nell'essere sufficientemente artisti da trasformare la storia in opera d'arte, selezionando quel poco che, per la forza propulsiva che gli è immanente e che può trasmettere a chi lo studi, è veramente degno di essere conosciuto. È vero che chiunque interpreti il passato, lo applica inevitabilmente al presente, ma un conto (si pensi a quanto già osservato sull'antitesi tra Romani e cristiani) è che a farlo sia l'erudito, che si subordina epigonicamente a ciò che è stato, o abbassa il passato alla mediocrità del suo presente, oppure il «maestro», che si permette invece di riscrivere la storia, cercandovi quanto c'è di grandioso allo scopo di costruire il futuro. Il responso del passato, guadagnato dalla giusta ermeneutica, è perciò sempre un responso oracolare, una

divinazione costruttiva di futuro (UB II, § 6: 312): solo se non ci si cura del come stanno le cose, ma del loro dover-essere (UB II, § 330), in altri termini solo se si selezionano e all'occorrenza obliano i dati storiografici, si apprende come plasmare il caos che si ha fuori e dentro di sé.

L'attacco nietzscheano investe - com'è evidente - solo quell'ermeneutica che, in forza del distacco antivitalistico dell'erudizione (UB II, § 10: 349), ha, in effetti, reso impossibile ogni verginità dello sguardo, ogni entusiasmo storico-pratico e ogni speranza in una repubblica ideale costituita da individui geniali, «che formano una specie di ponte sul selvaggio fiume del divenire» (UB II, § 9: 337) e fanno della massa il loro strumento operativo (UB II, § 9: 340): «attraverso i desolati intervalli di epoche lontane, un gigante rivolge la parola a un altro gigante, e questo colloquio tra spiriti elevati prosegue senza curarsi dei nani petulanti e chiassosi che strisciano in basso» (PTZ § 1: 273), e soprattutto senza rassegnarsi all'idea, diffusa nella falsa «filosofia delle università» e nella frustrante storia della filosofia (da cui non di rado Nietzsche ricava però tutto quel che sa di filosofico), che l'umanità non abbia alcun senso, o trovi un senso solo alla fine e comunque sempre a scapito degli individui. I modelli inattuali di questo antistoriografismo (e non antistoricismo), com'è noto, sono per il giovane Nietzsche i filosofi (ma solo del tipo di Schopenhauer), i santi e i geni dell'arte, ovvero coloro che, sottraendosi al filisteismo scientifico e giornalistico, rappresentano un nuovo ideale formativo per le generazioni a venire.

Pertiene a questa giusta ermeneutica la capacità di indovinare la giusta distanza, a partire dalla quale sia possibile dare organicità a ciò che altrimenti sarebbe tutt'al più un caos atomistico (UB III, § 4: 388-401). E giusta distanza significa qui tanto sopportare gli effetti di un certo valore, quanto conoscere se stessi, prescindendo in qualche modo proprio da se stessi (GD, «Sentenze e frecce», § 35: 60), laddove ogni eccessiva prossimità, favorendo i luoghi comuni e la mancanza di riflessione, impedisce la conoscenza, il che vale sia per chi sconta l'acume per i particolari con la miopia per l'insieme, sia per chi mette fra sé e l'oggetto della sua disamina il filtro dell'eccessiva passione. Il vero pensatore guarda dunque alla vita come totalità, non s'illude, ad esempio, di capire un dipinto limitandosi ad analizzarne minuziosamente i colori e la materia; egli mette inoltre a frutto l'indispensabile circolo ermeneutico tra la decifrazione della propria vita e quella della vita in generale (UB III, § 3: 373-88), senza tuttavia per questo sminuire mai i testi che interpreta a strumenti di consolazione e di intrattenimento.

In conclusione, la dura ma alquanto convenzionale requisitoria contro la «malattia storica» non è affatto in contrasto con la fase

genealogica, ossia con l'intenzione di smascherare quell'istinto destoricizzante che da sempre conduce la filosofia a spacciare per eternamente vere delle categorie assolutamente circoscritte dal punto di vista storico e geografico. Agli occhi del Nietzsche genealogo appaiono ora il frutto di una costruzione storica sia l'oggetto sia il soggetto, e cioè tanto l'uomo come oggetto d'analisi, quanto la facoltà conoscitiva che presiede a questa analisi (persino il sano intelletto umano è definito un inafferrabile *perpetuum mobile*; *Appunti filosofici*: 163). Da questa «scoperta» dell'universale divenire delle cose egli deriva ora la spinta programmatica non solo alla genealogia storica (MA § 2: 16), ma anche alla modestia (una virtù piuttosto rara in Nietzsche!) di chi ammette il carattere storicamente condizionato anche del proprio approccio genealogico. Questo non pretende, infatti, di dare una risposta definitiva, che sarebbe a sua volta necessariamente «metafisica» (nel senso purtroppo generico in cui, proprio a partire da Nietzsche, è divenuto corrente giudicare metafisica qualunque affermazione falsificabile), alle molte questioni aperte della storia della filosofia, ma semplicemente di mostrarne l'oltrepassabilità (Danto 1965: 70) o, se si vuole, la trasvalutazione, già solo segnalando lo scarto tra il loro significato attuale e quello originario, riassumibile nella domanda sul «chi» piuttosto che sul «che cosa» (Deleuze 1962). In breve, svelando il carattere storicamente divenuto delle istituzioni, morali o meno, la genealogia sembra creare la possibilità di trasformarle (Nehamas 1985: 137), o quanto meno di relativizzarne la portata. Concludere la ricostruzione della genesi di un errore, eventualmente, come nel caso della nozione di «cosa in sé», con una «omerica risata» (MA § 16: 27), non significa infatti risolvere, bensì dissolvere in modo antimetafisico (Hoy 1986: 22) un tradizionale problema filosofico.

Questo trattamento genealogico delle nozioni filosofico-scientifiche, nel quale Nietzsche trova spesso un alibi per la propria incapacità di offrirne una più faticosa analisi «frontale», viene poi esteso anche alle nozioni (non meno metafisiche) del senso comune. È così, ad esempio, che la fede nel carattere miracoloso delle opere d'arte appare revocata non appena la scienza dell'arte ne mostra il processo genetico. Lo stesso dicasi dell'idolatria paleopositivista e in ultima analisi fatalistica dei «fatti» (GdM III, § 24: 355-56; GD, «Scorribande di un inattuale», § 7: 112), i quali sono assolutamente muti («stupidi»), finché non li si interpreta (UB II, § 8: 329). Non è dunque mai possibile per Nietzsche affidarsi a presunte immediatezze psichiche o morali, giacché come F «io penso» non è che l'esito di una comparazione con gli stati pregressi, il cosiddetto dolore dell'anima e la presunta correlata peccaminosità possono per parte loro essere agevolmente spiegati come interpretazione causale di una

perturbazione fisiologica finora inspiegabile, come «una parola obesa al posto di un segno interrogativo addirittura secco come un chiodo» (GdM III, § 17: 334-39). L'intento programmatico non è dunque solo quello di smascherare i «fatti», nel ristretto e dogmatico senso loro assegnato dal positivismo (Schacht 1986: 6), e cioè di negare che vi siano verità stabili (Clark 1990: 130), o addirittura di preservare il fatto dalle sue interpretazioni, come quando, con la consueta contraddittorietà, Nietzsche lamenta che la rivoluzione francese sia quasi scomparsa sotto la quantità delle sue interpretazioni (JGB § 38: 44-45). La genealogia prospetta una tesi molto più radicale e tanto iperbolica da essere immediatamente inutilizzabile, e cioè che «appunto i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni. Non possiamo stabilire nessun fatto 'in sé'» (WzM: 481 [8, 7, 60]), giacché un flusso informe ci apparirà un «fatto» solo quando \i si introduce (ma introdurre «dove» allora?) un senso (WzM: 556 [7, 2, 149]). Ciò che chiamiamo un fatto, altro non sarebbe dunque che un gruppo di fenomeni, artificiosamente equiparati e isolati dal divenire, che abbiamo rappresentato, o meglio inventato, a partire dalle opinioni e azioni che ne sono state le conseguenze. Di più: l'intera «realtà», come si è in parte già visto, può essere fatta risalire a certi arrangiamenti del mondo, che assicurano la prosecuzione della nostra esistenza, a spettri cui dà forma il *deficit* organico-epistemologico dell'uomo, e dai quali è tuttavia illusorio pensare di poter togliere il velo, ossia gli ingredienti antropomorfici (FW § 57: 78).

Com'è noto, Nietzsche definisce questa sua «filosofia storica» una «chimica delle idee e dei sentimenti», volta a mettere in chiaro la storia segreta stessa dei filosofi (EH: 266) e a spiegare, in linea generale, come qualcosa possa nascere dal suo opposto, ossia come dietro a un «valore» si debba vedere nient'altro che la sublimazione, non necessariamente cosciente, di «materiali bassi e persino spregiati» (MA § 1: 15), addirittura di veri e propri errori della ragione. Questo approccio, che deve certo molto del suo successo alla morbosa inclinazione al «piccante» che incoraggia, vorrebbe tenere insieme, su di uno sfondo scetticeggianti, un riduzionismo naturalistico ed eracliteo, che riconduce ciò che è «alto» e «fisso» a flussi di energia fisica in costante divenire, e un prospettivismo intellettualistico, secondo cui tutto deriva, monadologicamente, dai diversi punti di vista dei soggetti (Heller 1972: 18-19). Ne deriva, anzitutto, una piena sconfessione di qualsiasi fede nella sublimità dei valori e nella loro reciproca antitesi storica. L'atomismo implicito nella definizione iniziale (scomposizione dei grumi assiologici nei loro elementi basilari) è, beninteso, solo apparente; in verità la genealogia è «un'analisi di questa tradizione che la dissolve nei suoi elementi senza distruggerla» (Vattimo 1985: 48, n. 7), è un'ermeneutica che, in

quanto «scuola di sospetto e ancor più di disprezzo», «diversità di sguardo», pare al Nietzsche intermedio sopportabile anche in assenza dell'illusione estetica (MA: 3). Essa crede così di dissolvere come «errori» i capisaldi della morale occidentale, pur ritenendo che questi siano stati a loro tempo utili, ad esempio per moderare la ferocia animale dell'uomo: si va dalla credenza nella conoscibilità e libertà delle azioni umane, solo per questo motivo ritenute moralmente valutabili, a quella che le vuole rette dalla causalità e da un'interiorità personale-cosciente, laddove per Nietzsche la morale altro non è che un'autoscissione non consapevole. Il vertice di questi rovesciamenti genealogici è dato forse dalla tesi secondo cui l'altruismo è impossibile:

Nessun uomo ha fatto mai qualcosa solo per gli altri e senza alcun movente personale; anzi, come dovrebbe egli *poter* fare qualcosa che fosse senza riferimento con lui, cioè senza intima necessità (che dovrebbe tuttavia avere la sua ragione in un bisogno personale)? Come potrebbe l'ego agire senza l'ego? (MA § 133: 105; e cfr. pure § 92: 71)

Affinché la citata metafora chimica non susciti l'immagine determinista di un Nietzsche volto a individuare le cause ultime nella ricerca del piacere e nella fuga dal dolore, bisognerebbe anzitutto mettere in rilievo come il risalimento alle origini e al loro contesto abbia per lui principalmente il senso di una relativizzazione («raffreddamento») (*Appunti filosofici*: 79). La genealogia dunque raffredda, lasciando subentrare la comprensione alla passione, e ciò in due modi: da un lato mostrando il contesto di quanto esamina, giacché la venerazione che si ha per una tradizione è direttamente proporzionale alla forza con cui se n'è dimenticata o arcaicizzata l'origine, o con cui si è dato *ex post* a un errore un sostrato reale; dall'altro segnalando, più in generale, che le cose potrebbero stare altrimenti, che la pluralità delle ipotesi esclude di fatto ogni sopravvalutazione dell'unica ipotesi finora ritenuta valida (WS § 7: 138). Così come, paradigmatica-mente, per superare la religione non sarebbe più necessario dimostrare l'inesistenza di Dio, ma basterebbe mostrare come e perché la fede nella sua esistenza sia sorta e si sia diffusa (M § 95: 68), così l'indicazione dell'origine (umana, troppo umana) di un valore o una nozione comporta anche sempre la sua messa tra parentesi (WzM: 410 [8, 2, 161]). Ben di più è necessario perché si annienti un valore, dato che solo la creazione di nuovi valori e nuove «cose» è in grado di annullare i precedenti (FW § 58: 79; § 301: 176), tanto che la ricostruzione relativizzante, impedendo generalmente di amare quanto c'è di perfetto e di nobile nelle creazioni umane (JGB § 224: 132), potrebbe addirittura, come penserà il tardo Nietzsche, ostacolare la creazione originale che ne deriva.

L'origine di volta in volta individuata dei costrutti assiologici non

ha dunque alcuna valenza salvifica. Che la si ricerchi non vuol dire affatto che la si debba venerare e credere che contenga qualcosa di essenziale (WS § 3: 135), e neppure significa ammettere che alla *décadence* si possa ovviare regredendo, diventando dei «gamberi» come certi storici (GD, «Sentenze e frecce», § 24: 58), dato che Nietzsche resta sempre fedele all'idea che la *décadence* vada piuttosto percorsa fino in fondo (GD, «Scorribande di un inattuale», § 43: 143). Anche chi auspica un ritorno alla natura, in fin dei conti, desidera solo potersi richiamare a qualcosa di più elevato (GD, «Scorribande di un inattuale», § 48: 149), a una natura tremenda e amorale che di certo non sta al principio. E poi è cosa ben diversa essere pensatori profondi e radicali, impegnati a smascherare con il richiamo all'origine il carattere storicamente divenuto di ogni cosa, in attesa di trovare la propria aurora (M: 3), oppure essere quegli «uomini del sottosuolo», che non sanno fare altro che infilare il capo nella melma (M § 446: 220), convinti che la verità coincida con l'origine. Se per lungo tempo si è erroneamente creduto che la salvezza dell'uomo dipendesse

da una piena cognizione dell'origine delle cose [...], noi oggi al contrario, quanto più perseguiamo l'origine, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi; anzi, tutte le valutazioni e gli «interessi» che abbiamo posto nelle cose cominciano a perdere il loro senso, quanto più regrediamo con la nostra conoscenza fino a giungere alle cose stesse. Con la piena cognizione dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine: mentre la realtà più vicina, quel che è intorno e dentro di noi, comincia a poco a poco a mostrare colori e bellezze ed enigmi e ricchezze di significato, cose, queste, di cui l'umanità più antica non sognava neppure. (M § 44: 38-39)

Ogni genealogia suscita, in ultima analisi, la medesima affermazione liberatoria rousseauiana: «pudenda origo»! (M § 42: 37; § 102: 71). Gli elementi e le pulsioni, in cui Nietzsche ravvisa una ipotetica origine, potrebbero, d'altra parte, proprio nella loro plasticità soltanto euristica, rivelarsi qualcosa di fundamentalmente inconoscibile (Vattimo 1985: 51). Per esprimerci in altri termini, è come se dei già ricordato metodo chimico-scompositivo Nietzsche volesse assumere solo l'aspetto «genealogico» e sconfessasse invece quello fondazionale, dopo aver accertato che gli elementi cui perviene, di per sé stratificati, paiono immediati e ultimi solo provvisoriamente (FW § 345: 209), che i segni «originari» non additano un'essenza né un'identità, bensì l'insuperabile discordia e differenza delle cose (Foucault 1964: 192; 1971: 31-32).

Emerge già qui con chiarezza come l'ermeneutica nietzscheana intenda (e sia costretta a) vivere costantemente nell'interregno tra il vero e il falso, l'originario e il derivato (Schrift 1990: 174), come essa al «bianco» preferisca il «grigio» dei dati effettivamente accertabili della storia della morale (GdM: 220). Altrettanto non ultimativo è il ricorso di Nietzsche alla psicologia quale signora delle scienze (JGB §

23: 29), che permetterebbe, da un lato, di alleggerire l'esistenza (MA § 35: 45), smascherando dapprima l'origine di un'idea, per poi comprenderne la giustificazione storica e psicologica (MA § 20: 30-31). Come psicologia filosofica o «filosofia delle filosofie» (cfr. Kaulbach 1990a: 218 ss.), la genealogia interpreta i sistemi speculativi del passato come sintomi di più o meno condivisibili bisogni esistenziali, di «affetti» e «necessità del senso» (Kaulbach 1990a: 229 s.) cui non presume di poter restare estranea. Nell'esigere infatti che si ridiscendano ermeneuticamente alcuni gradini dopo avere raggiunto il vertice della scala (MA § 20: 31; GD, «Sentenze e frecce», § 42: 61), non troviamo affatto la pretesa che spingerà il primo Wittgenstein a gettare via la scala una volta salitovi (Wittgenstein 1921: 6.54; 82), piuttosto la consapevolezza, autorizzata dalla non ancora pienamente assimilata morte di Dio, che ancora per millenni sopravvivrà comunque la forza vincolante degli antichi pregiudizi (FW § 108: 117).

La genealogia nietzscheana, dunque, vorrebbe essere nel medesimo tempo dissolutiva e rammemorativa. Pur configurandosi talvolta enfaticamente come una geniale autocoscienza cosmica (VM § 185:

74), addirittura come quel sentimento divino dell'umanità che si fa carico della storia intera (FW § 337: 197), riconoscendo che tutti ne siamo intessuti (VM § 223: 87), il ripensamento genealogico dei valori ha però soprattutto una valenza demistificante e indebolente, in sintonia con il «raffreddamento» prodotto dal clima ormai temperato della nostra cultura scientifica (MA § 38: 48-49; § 236: 169-70). È solo in questo preteso senso antimetafisico, per cui non vi sarebbero che interpretazioni e mai strutture profonde da portare a giorno una volta per tutte, che l'ermeneutica del nostro secolo ha potuto dirsi nietzscheana, ossia solo dopo aver preso atto che la genealogia è una semiotica o una fenomenologia che, a differenza di quella hegeliana, non consegue risultati assoluti (Vattimo 1974: 165), è una sintomatologia in grado di condurre il sapiente al di là della consapevolezza stessa delle culture e delle coscienze del passato (GD, «Quelli che migliorano l'umanità», § 1: 94). Non si tratterebbe, in definitiva, di scoprire valori veri da contrapporre a quelli falsi, ma semplicemente di fare in modo che la «malattia» renda esperti in quell'arte della «filigrana» in cui si esaurisce il comprendere attento alle *nuances* e a tutto ciò che sta sullo sfondo (EH: 272-73)

Che ruolo avrà qui il venerando principio esegetico dell'*intentio auctoris*? La soluzione, tanto per cambiare, non è affatto univoca, dato che se la genealogia dell'agire umano s'indirizza effettivamente più ai motivi creduti che a quelli reali (FW § 44: 70) tuttavia essa finisce poi sempre per esibire il grado di mistificazione implicito in quei motivi. Mentre scopriamo che anche la più astratta asserzione teoretica non è

che una autoconfessione (JGB § 6: 11), che in un certo senso si pensa a seconda di quel che si è (MA § 608: 289), ci rendiamo altresì conto del fatto che a interessarci in un qualche ideale è non tanto ciò che esso ha effettivamente determinato, bensì

esclusivamente quello che esso *significa*, ciò che fa indovinare, ciò che sta nascosto dietro di lui, sotto di lui, in lui, ciò di cui esso è l'espressione provvisoria, non chiara, sovraccarica d'interrogativi e di fraintendimenti. (GdM, III, § 23:351)

Ciò equivale a dire che, giusta la valenza autobiografica anche della più obiettiva delle affermazioni (MA § 513: 274), l'intenzione resta fondamentale per comprendere il senso di un «testo», sebbene poi se ne debba smascherare di regola il presunto valore causale in favore di un'intenzione del tutto involontaria se non addirittura anonima. Senza contare che la tendenza a concentrarsi sull'opera dell'autore, prima sezionandolo e poi ricomponendolo con intento invariabilmente ammonitorio (UB II, § 5: 301), gli pare tipica della critica che, lungi dall'influire sulla vita, influisce circolarmente solo su altra critica. Questa posizione, che certo anticipa la novecentesca «morte dell'autore», è del resto perfettamente conseguente in colui che ritiene che persino la fede nell'Autore di quel colossale testo che è il mondo debba andare incontro a una completa trasvalutazione. Troppo crudele, infatti, sarebbe un Dio che non venisse in aiuto all'incerto interpretare degli uomini, sebbene la fede nella sua esistenza non sia certo preferibile, dato che precipita in maniera non meno grave gli uomini nell'inerzia di chi sa che non resta nulla da creare (Z: 100-103). Riletta in chiave prospettivistica, la tesi della morte di Dio significa, in breve, che nulla esiste (si conosce) indipendentemente dalle nostre prospettive (Gerhardt 1989: 264), e che di Dio, quale unica super-interpretazione (Nehamas 1985: 112), l'umanità può ora fare a meno.

Con questa critica dell'autoralità, che è anche sempre una critica dell'autorità, Nietzsche intende condannare non solo il filologico culto della personalità, ma anche, giusta la scoperta dell'irrelevanza dell'origine, l'identificazione di coscienza e significato, e la conseguente pretesa di ricavarne un criterio per discriminare le possibili interpretazioni. Il *topos* è squisitamente romantico: chi crea non sa perfettamente quel che fa, talvolta produce significati e sentimenti che, proprio perché affiorati senza un'adeguata elaborazione interiore (MA § 156: 125), possono addirittura sembrargli superati dal suo animo, oppure collocarsi a un'altezza inarrivabile per il suo giudizio (FW § 369: 246; EH: 351), per cui meno che mai egli può pretendere di dare della propria opera un'interpretazione «autentica» (cfr. MA § 196: 140-41). Ne consegue che, anziché accontentarsi della semplice ed evolutivamente primitiva

gioia di comprendere ciò che un altro intende dire (VM § 119: 48), l'interpretazione dovrebbe piuttosto stabilire quale sia l'efficacia scientifica dell'opera (MA § 197: 141), cioè per quanto possibile spersonalizzare l'approccio e interessarsi unicamente di quella quintessenza sovraindividuale della persona che trapassa nell'opera (VM § 156: 60) e che in un certo senso mette a tacere l'autore (VM § 140: 55), riducendolo a una trascurabile condizione preliminare (GdM III, § 4: 302-303). È solo a causa di un singolare strabismo che si può perciò ascrivere a Nietzsche una sorta di culto dell'originario nella sua priorità temporale (come pretende Habermas 1985: 129 s.).

Come mettere d'accordo, però, questo rifiuto dell'autore, motivato anche dal fatto che se l'autore coincidesse davvero con il contenuto dell'opera, non potrebbe neppure concepirlo ed esprimerlo (GdM III, § 4: 303), con la parallela convinzione che a contare e a concretarsi nelle figure dell'opera è sempre solo l'elemento personale nella sua perenne inconfutabilità (PTZ: 267; UB IV: 86), tanto che persino i geni avrebbero creato unicamente «quadretti» della loro stessa vita (VM § 19: 17)? La soluzione a questa ennesima contraddizione consiste probabilmente nel riportare il significato alla persona, ma non alla coscienza, mettendo così fuori gioco con un unico gesto teorico sia la presunta sostanzialità dei testi, rivelatisi dei «palinsesti» o «polisesti» (UB II, § 3: 281), sia il vuoto biografismo; nell'attribuire inoltre valore unicamente all'effetto, anzitutto alla metamorfosi spersonalizzante con cui nell'opera l'autore supera se stesso (VM § 152: 58). Infatti, se in un primo momento l'acerbità di un libro può facilmente suscitare una confusione con il suo autore (ma l'identificazione con l'autore è allora per Nietzsche un'impossibilità ontologica, o più semplicemente una possibilità che occorre evitare?), in seguito esso vive certamente una vita propria, si cerca i propri lettori, garantendosi così una sorta di immortalità del «movimento» (MA § 208: 144-45); vive, scrollandosi di dosso il sapore stantio della contemporaneità (M § 506: 241), un autentico «aumento d'essere» (Gadamer 1960), il cui merito va egualmente ripartito tra i lettori che, venerandolo, ne tutelano la tradizione, e gli avversari che, criticandolo, lo chiariscono (VM § 153: 59). La sbrigativa battuta nietzscheana, per cui all'autore spetta la prefazione e al lettore la postfazione (KGW IV, 2: 23 [196]: 570), è comunque assai meno nichilistica di quanto si pretende, dal momento che, stante la verosimile pari rilevanza contestualizzante di prefazione e postfazione implicata dalla battuta, il testo non è mai totalmente dissolto nella sua ricezione. Lo smantellamento dell'idea che vi sia un unico significato, quello voluto dall'autore, e il favore conseguentemente accordato alla proliferazione interpretativa corrispondono qui più semplicemente al rifiuto degli elementi normativi e antivitalistici da sempre impliciti nell'appello all'*intentio*

4. La dottrina delle prospettive

Tutti i temi ermeneutici fin qui accennati convergono nella «dottrina» del prospettivismo, in quel concetto-chiave e diagnostico del pluralismo moderno (S. Müller 1982: 31) che Nietzsche però non inventa, ma semplicemente mutua, spintovi da un certo leibnizianesimo popolare, dal filosofo Gustav Teichmüller (1832-1888) (cfr. Nohl 1913; Dickopp 1965: 79 s.; Dickopp 1970). All'opera principale di quest'ultimo, *Il mondo reale e il mondo apparente* (Teichmüller 1882), Nietzsche s'ispira, del resto, anche per la più generale concezione di una conoscenza semiotica, edificata sull'analogia dei nostri stati interni, di ciò che è inconoscibile ai sensi, per una concezione, cioè, secondo cui le cose reali cominciano a esistere solo nel momento in cui vi ravvisiamo ipoteticamente la spiegazione delle nostre sensazioni (Teichmüller 1882: 185). Negli scritti di Nietzsche troviamo però non solo la consueta psicologizzazione dell'evidenza prospettica di tipo spaziale, per cui il medesimo oggetto (fisico o spirituale) può essere percepito da differenti punti di vista, ma anche la problematizzazione di quel «medesimo oggetto» che sembrerebbe inaggirabilmente presupposto, e per la cui spiegazione si pensa ingenuamente di poter ricorrere alla semplice sommatoria dei diversi punti. Ma anche il prospettivismo, come ogni altra dottrina filosofica degna di questo nome, dovrebbe comunque offrire una soluzione positiva ai problemi che suscita. L'assenza di pretese fondazionali, infatti, se non esclude dapprima in modo assoluto l'esistenza (solo la conoscenza) di un mondo extraprospettico, quanto meno postulabile prescindendo dal contributo umano (la «testa umana») al processo cognitivo, esclude però che una sua determinazione puramente apofatica possa servire alla vita più di quanto sia utile a chi sta per affogare un'analisi chimica dell'acqua (MA § 9: 19-20).

Chiariamo anzitutto lo sfondo anticartesiano di questo prospettivismo antiricompositivo: mentre Descartes pensava che l'eccessivo viaggiare (anche nella storia) mettesse a repentaglio l'identità personale, Nietzsche esalta invece come arte del viaggiare qualsiasi spaesamento ermeneutico, quello sguardo storicistico sulle nazioni come gradi di civiltà tramontati (VM § 223: 87), che, suscitando la riapertura degli orizzonti interpretativi, trasforma *V ego* in «un Argo dai cento occhi» (VM § 223: 88), non sempre, tra l'altro, in accordo tra loro. Aprirsi alla storia significa allora moltiplicare i

nostri punti di vista e, in termini medici, guadagnare dei rimedi, pur senza davvero poter contare su qualche garanzia terapeutica (WS § 188: 211), equivale a ricercare l'epoca (il clima) per ciascuno più vantaggiosa, senza illudersi di poterla rivivere, ma facendo semmai tesoro dello spaesamento che se ne riceve.

Ma il sottinteso di questa dottrina, secondo cui la vita si regge soltanto sull'illusione e persino sull'errore prospettico (GdT § 5: 10), ha una tonalità squisitamente platonica; il che significa che, delle due valenze (soggettivistica e oggettivistica) attribuibili alla scoperta moderna della prospettiva (Panofsky 1915ss.: 65 e ss.), Nietzsche privilegia con forza la prima, riducendo ogni conoscenza e valore a un'interpretazione condizionata da un qualche interesse (WzM: 259 [7, 26, 119]) (Maurer 1979). Il mondo «apparente», ammesso che possa ancora dirsi tale in assenza di un mondo «vero» cui sia commisurabile, è così del tutto generato dalla prospettiva, e contiene innumerevoli sensi (WzM: 481 [8, 7, 60]), vivendo solo, come l'essere stesso (nozione che a rigore Nietzsche non potrebbe più utilizzare), nei suoi potenzialmente infiniti «adombramenti» (Granier 1966: 314, 317). Se perfino i comportamenti disumani e la rappresentazione del dolore che ne deriva, ad esempio, non possono mai essere valutati a partire dalla medesima prospettiva (MA § 81: 68-69; cfr. anche MA § 101: 78-79), non rimane che sospendere il giudizio, cessare di illudersi che opinioni uguali possano considerarsi punti di vista intercambiabili (MA § 376: 222), e accettare il fatto che ogni cosa ha molteplici facce (MA § 417: 232), giusta la visione di un mondo apparente quale epifenomeno delle diverse prospettive (modi di agire e di resistere) esplicate da un qualche «centro di forza» (WzM: 567 [8, 14, 184]). Negli scritti della maturità Nietzsche esclude del tutto l'esistenza (e non solo, come nel periodo intermedio, la conoscenza) di un mondo «vero» che trascenda la selezione e falsificazione prospettica da noi compiuta, giacché si può ben pensare che non sia nulla ciò che, non agendo né reagendo, non può dirsi neppure una prospettiva (FW § 54: 75). Altrove lo sforzo nietzscheano è invece proprio quello di evitare, per quanto possibile, il filisteismo di chi si accontenta di un relativismo formale e non sa trasformare i «punti di vista» in veri e propri «pensieri» (*Sull'avvenire*: 99).

Proviamo a mettere ordine nel caotico discorso nietzscheano ipotizzando un qualche ordine nella stratificazione semantica della nozione di «prospettiva».

a) Prospettiva ci pare che sia per Nietzsche anzitutto il nostro specifico e inaggirabile *punto di vista fisiologico*, e cioè quell'orizzonte assegnatoci dai nostri specifici apparati sensoriali, e che condiziona trascendentalmente qualsiasi nostra apprensione del mondo (M § 117: 88-89), tanto che la stessa storia cognitiva del genere umano potrebbe

un domani apparire come la progressiva consapevolezza dei propri organi senza alcun rapporto con una realtà esterna (M § 483: 233). Già la percezione è infatti un'interpretazione, dal momento che la sensazione cosciente, selezionata all'interno di un insieme di sensazioni rimaste al di sotto della soglia della coscienza, costituisce già un vero e proprio giudizio di valore (WzM: 505 [8, 2, 95]), così come ogni variazione del gusto è anche sempre una variazione nella *physis*, nella fisiologia (persino nei processi digestivi!) (FW § 39: 66-67). Di qui l'insistenza anche cultural-pedagogica sul fatto che si dovrebbe anzitutto persuadere il corpo, del quale tutto il resto non sarebbe che una conseguenza (GD, «Scorribande di un inattuale», § 47: 149-50). Ma questa sorta di «gastrosafia» ermeneutica (così T. Müller 1995: 225, citando Onfray) viene davvero a capo dell'incompatibilità tra prospettivismo irriducibile e metaprospettiva corporea?

b) Prospettiva è, in secondo luogo, la *collocazione* assegnataci dalla nostra struttura *istintuale*, tanto quella presente e parzialmente affacciata alla coscienza, quanto quella radicata nel passato inconscio di ciascuno di noi (FW § 335: 193-94) o della nostra specie (FW § 54: 75). Nietzsche può così riportare i processi cognitivi a un determinato rapporto (conflitto) tra degli impulsi (FW § 333: 191-92), e spiegare lo scaturire di un «mondo» appunto dalla pretesa di dominio avanzata da ogni istinto o bisogno a scapito degli altri (WzM: 481 [8, 7, 60]). Questa naturale belligeranza degli istinti-prospettive, della quale i significanti sono insieme prodotto e sintomo (cfr. Rey 1971), non è però guidata propriamente dall'impulso all'autoconservazione (WzM: 583 [8, 14, 103]), bensì da un'espansione di potenza, della quale l'autoconservazione è solo uno degli esiti possibili (FW § 349: 215; JGB § 13: 18-19), e alla quale è riportabile anche l'egoismo come legge prospettica che sancisce una stretta interdipendenza psicopsicologica di prossimità e rilevanza (FW § 162: 144).

c) È però solo nel quadro di una *prospettiva storico-sociale* che troverebbero piena maturazione le nostre valutazioni, come dimostra il fatto che persino i popoli limitrofi, se vogliono autoconservarsi, sono costretti a differenziare le loro prospettive (Z: 67).

Ma si tratta di una distinzione solo sul piano euristico, dal momento che le tre prospettive (fisiologica, istintuale, socio-culturale) formano un *continuum* prospettico, sulla cui base il meno che si possa dire è che «tutto l'essere del mondo è un puro e semplice essere-interpretato» (Jaspers 1936: 264), vale a dire il risultato di una inaggrabile prospettiva fisico-spirituale dell'uomo sia come specie sia come individuo. A un primo esame questo prospettivismo sembra sancire, come la rivoluzione copernicana di Kant, non tanto la

negazione nichilistica di ogni verità, quanto il passaggio dalla (impossibile) verità dell'oggetto alla (modesta ma certa) verità del senso (Kaulbach 1986) del contesto semantico introdotto (e poi «ritrovato») nel mondo dalle varie prospettive (Abel 1984: 142). Ma se ad ammettere l'esistenza di mondi prospetticamente diversi per specie diverse si sarebbe spinto controfattualmente forse anche Kant (si pensi alla problematica attribuzione dell'intuizione intellettuale a esseri diversi dall'uomo), mai questi si sarebbe spinto ad ammettere l'insuperabile diversità delle prospettive individuali (diversità, inoltre, «di fatto» o «di diritto» per Nietzsche?). L'assunto nietzscheano, secondo il quale ciascuno «dovrebbe» avere una propria opinione su ogni cosa più di quanto normalmente si ammetta (MA § 286: 199), nella sua ambiguità non chiarisce affatto se l'uomo debba avere, o se già sempre abbia, una propria irriducibile prospettiva. Quel che è chiaro, viceversa, è che la prospettiva esplicitamente e radicalmente individuale è per Nietzsche preferibile a quella che vuol far credere di essere qualcosa di più e di meglio che una prospettiva, costituendo sempre un arricchimento del suo oggetto (M § 426: 213), esattamente come della vera bellezza non può essere autore un uomo spiritualmente «panoramico» (M § 513: 242). Del resto, questa stessa panoramicità (oggettività) non è che un'illusione, visto che nessuno può saltare al di là della propria ombra (FW § 166: 144), né può comprendere un'epoca che non gli sia congeniale (GD, «Scorribande di un inattuale», §37: 134-35). È come se non esistesse ciò che esula dalla nostra esperienza e non è conforme al nostro sensorio (EH: 308). Soprattutto il malato che sia (chissà come?) globalmente ben riuscito (Nietzsche fa di necessità virtù!) non può fare a meno di selezionare il suo mondo d'esperienza e di obliarne una parte (EH: 274), assurgendo così a modello ideale di un decisionismo prospettico-ermeneutico solo in linea di principio possibile a tutti.

Proprio l'impossibilità di trascendere il proprio angolo prospettico assegna all'esistenza un carattere intimamente esplicativo-interpretativo (FW § 374: 253), risolvendola in un'infinità di interpretazioni (una sublimità tipica dell'ebraismo; JGB § 250: 163) che non pervengono a strutture semantiche stabili, ma si limitano a tradurre segni in altri segni (Simon 1986: 74), non senza dar vita in certi casi a vere e proprie assurdità (FW § 374: 254).

Io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo si possono avere prospettive. Il mondo è piuttosto *divenuto* per noi ancora una volta «infinito»: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite. (FW § 374: 254; corsivo nostro)

In quel «divenuto» si potrebbe ravvisare la consapevolezza del carattere rigorosamente «eventuale» dell'ermeneutica, nel senso che

l'angusto «cantuccio», da cui inevitabilmente muove ogni nostra prospettiva (JGB § 41: 47), si sarebbe col tempo trasformato in un meno ideologico (perché cosciente) «angolo» prospettico, così come nel sostenere che «Dio è morto» si esprime forse qualcosa che è accaduto e non un'eterna verità. L'antiessenzialismo nietzscheano, infatti, esclude che si possa fare dell'interpretazione una (nuova) essenza del mondo. La natura prospettica dell'esistenza umana (e non solo) è dunque a sua volta qualcosa di storicamente divenuto, in particolare l'esito della crisi della tradizione nell'età multiculturale e sincretica del «paragone» (MA § 23: 32-33), nella cui meraviglia per ciò che appare stabile si misura tutta l'eccitabilità nevrotica e morbosa che caratterizza ogni società post-tradizionale. Così come ogni tradizione esplicita (in realtà inventa *ex post*) le proprie ragioni soltanto quando si sente messa in discussione, così come il fondatore di una religione, solo dopo aver avviato un genere di vita che cacci la noia, interpreta retrospettivamente questa vita in modo che appaia ricca di valore (FW § 353: 219) e sia degna di essere difesa con qualunque mezzo, così, più in generale, il riconoscimento di una prospettiva sembra sempre presupporre la sua problematizzazione, e quindi forse anche il suo incipiente oltrepassamento.

È comunque fuor di dubbio che dal punto di vista logico il prospettivismo nietzscheano si presenti come un edificio intimamente paradossale. Si tratta, ad esempio (cfr. Nehamas 1983: 489), di un prospettivismo «immanente», guidato cioè dal presupposto che nessun punto di vista possa essere certificato, non essendovi alcuna possibilità di verificarne la corrispondenza con la cosa in se stessa, oppure di un prospettivismo «trascendente», che non esclude l'esistenza di prospettive alternative a quella del genere umano (di altre specie animali ecc.) (WzM: 505 [8, 2, 95], 565 [8, 6, 14]), ma è costretto a considerarle inconoscibili, non esperibili, a prescindere da quella umana (WzM: 473 [8, 5, 11], 486 [8, 2, 87])? Posto comunque che sia possibile trascendere l'alterità biologica, comprendere ad esempio «che effetto faccia essere un pipistrello» (Nagel 1979), resterebbe tuttavia da spiegare come sia possibile anche solo immaginare che esistono altre prospettive, sapendo per di più che la nostra non è che una prospettiva, senza contemporaneamente ascrivere la capacità di trascendere l'attuale status prospettico. Ma queste e altre difficoltà possono essere affrontate solo nel contesto della più ambiziosa dottrina della volontà di potenza come interpretazione.

5. Il mondo come volontà e interpretazione

Dalla giovanile osservazione filologica, secondo cui studiare i pensieri del passato significa inevitabilmente studiarne i presupposti istintuali (*Appunti filosofici*: 188), si è ora pervenuti a una ermeneutica che ha tra i suoi oggetti anche il mondo naturale (cfr. Spiekermann 1992: 73-123), contando non tanto sul principio necessariamente mistico della teleologia naturale (M § 142: 108-11) e dell'analogia antropomorfa, bensì su quello per cui la vita stessa, in quanto ritenzione e interpretazione del passato, non è che un'inconsapevole prospettiva mimetica, tanto in senso fisiologico, se si ammette una sorta di assimilazione organica e conseguente memorizzazione a livello nervoso dell'esperienza (*Frammenti postumi*, primavera 1880, 2 [68], in M: 301), quanto in senso culturale e morale, non essendo le attuali valutazioni che l'esito ritentivo di passioni del passato (FW § 57: 78). Mostrando così il suo vero volto, la nostra vita non sarebbe altro che l'inconsapevole e per lo più immutabile ripetizione di quanto è accaduto nell'età pre-storica anteriore all'evoluzione dell'uomo (MA § 2: 16).

Questo poliprospektivismo fisiologico-culturale non è certo un frutto isolato nel secondo Ottocento, informando ad esempio l'opera di Friedrich Albert Lange (1828-1875), la cui interpretazione fisiologica del criticismo metteva appunto capo all'idea che il mondo sia il prodotto della nostra prospettiva psico-fisica, e anticipando del resto uno dei motivi centrali della influente biologia teoretica di Jakob von Uexküll (1864-1944), per cui il mondo-ambiente non è che una sezione di mondo costruita e condizionata da organi, interessi e bisogni del percipiente. Ma anche in questo caso, solo Nietzsche ne trae delle conclusioni tanto radicali quanto incontrollabili. Intanto, declinando in chiave ermeneutica il *topos* filosofico-letterario dell'indistinzione di vita e sogno, egli si spinge ad affermare che tutto non è che interpretazione o interpolazione di motivi. I sogni, ad esempio, sebbene rispecchino pur sempre la realtà meglio della finzione cristiana (AC § 15: 182), non sarebbero che le interpretazioni arbitrarie, fomite da una non meglio precisata «ragione poetica», a un «testo» formato dai nostri stimoli nervosi durante il sonno. Non diversamente, anche nello stato di veglia l'istinto interpreta, certo con minore licenza di quanto accada nel sogno (o nello stato di veglia, invero semionirico, di epoche remote), un processo fisiologico ignoto, proiettandone fantasticamente le cause. Ma allora, se la vita interpretante nel suo complesso è causalismo immaginario e interpretazione illusionistica di processi fisiologici, si potrebbe anche dire che il sogno è la cifra dell'intera gnoseologia del Nietzsche maturo (o meglio della parodia che egli ne allestisce; cfr. Magnus 1986: 53). E infatti egli ravvisa nella coscienza nient'altro che un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, che non ha

neppure un suo «dentro», visto che le stesse esperienze interiori che dovrebbero costituirne il nucleo (i dati) sono più ciò che noi introduciamo inventivamente che quanto vi troviamo (M § 119: 91-92; cfr. anche GD, «I quattro grandi errori», § 4: 88-89).

Enormi le conseguenze: se ciò che per la coscienza è oscuro, infatti, non lo è in sé, bensì solo dal punto di vista prospettico della coscienza, ritenere ingannevoli i sensi, che invece pensano liberi da ogni tutela dell'intelletto (di qui l'eventuale convergenza sensistica tra Nietzsche e Mach rispetto a *Wesse est percipi* berkeleyano; cfr. Negri 1994: 67-75), è addirittura l'esito di un'interpolazione, dato che non sono mai i sensi in quanto tali a mentire, ma solo l'uso che facciamo della loro testimonianza (GD, «La 'ragione' della filosofia», § 2: 70), riferendola a realtà interiori immaginarie quali la volontà, lo spirito e l'io.

Acquisito questo nesso tra interpretazione e fisiologia, sarà lecito vedere dietro anche al più astratto dei pensieri un'interpretazione (un fraintendimento) del corpo, l'illusoria oggettivazione e spiritualizzazione di necessità fisiologiche strettamente personali, riprovevoli solo quando vengano spacciate per necessità dell'uomo in generale (cfr. Heller 1972: 37). Il granitico circolo di domanda e risposta allestito dalla propria egoità, e sotteso da ogni pensiero (JGB § 231: 142), è però ben lungi non solo dal costituire un fondamento ermeneutica-mente indissolubile (Jaspers 1936: 268), ma anche - difetto a dir poco letale per la gnoseologia nietzscheana - dal dar conto della possibilità di distinguere il vero dal falso. Nell'esaltare, di contro al barbaro pregiudizio della «volontà di salute», l'io che è passato attraverso tante filosofie quante «sanità» (FW: 17; FW § 120: 126), apprendendo così come il sapere sia appunto proporzionale al dolore patito (Z: 125), Nietzsche toma evidentemente a esaltare se stesso come l'uomo a cui l'esperienza del grande dolore (JGB § 225: 134) avrebbe insegnato non solo a far a meno dei libri (EH: 335), ma anche a esercitare l'arte del «grande sospetto» (FW: 17), ossia quella scepse morale che, secondo la tesi dell'autosoppressione della morale, il cristianesimo avrebbe imposto, fino al punto di esserne a sua volta travolto, proibendosi quell'estrema menzogna che è la fede in Dio (FW § 357: 229). Solo il dolore quindi, in quanto condizione di possibilità stessa del prospettivismo, insegnerebbe a vivere alla greca, cioè superficialmente per profondità, ad avere il buon gusto di problematizzare ogni cosa, senza con ciò pretendere di comprendere ogni cosa (FW: 19), ad accettare il fatto che piacere e dispiacere sono dimensioni inestricabilmente connesse (FW § 12: 45-46) e tanto prospetticamente connotate, che, ad esempio, non è raro che il medesimo stimolo possa costituire un piacere o un dispiacere a seconda dell'interpretazione che ne viene data (FW § 127: 132).

Ma Nietzsche non si è limitato a rileggere l'interpretazione in

termini fisiologici. Fin dalla confutazione giovanile (1868) del presunto ottimismo teleologico kantiano (*Appunti filosofici*: 134-62), ma soprattutto nei materiali della *Volontà di potenza*, egli si è infatti spinto a considerare la vita organica, persino nei suoi componenti cellulari (darwinismo intraorganico), come un incessante conflitto d'interpretazioni, occultato dalle nostre proiezioni di un ordine (*Appunti filosofici*: 137) e di un finalismo (GD, «I quattro grandi errori», § 8: 93). La conformità al fine di un ente denuncia semplicemente la sua capacità di vivere resistendo alla dissolvante *vis centrifuga* da cui proviene. La nozione qui presupposta di un *quantum* di potenza, pur mutuata dalla scienza del tempo - ricordiamo di passaggio almeno la scoperta di Mathias Jakob Schleiden (1804-1881) della struttura cellulare dei vegetali, la concezione di Jacob Moleschott (1822-1893) secondo cui conosceremmo solo le relazioni tra gli oggetti e i nostri sensi, infine la teoria del genetista Wilhelm Roux (1850-1924) circa l'autoformazione dell'organismo attraverso la lotta delle sue parti (cfr. Müller-Lauter 1978; Moiso 1993) -, viene svolta nei termini del più radicale (e problematico) antiessenzialismo. Che cosa impedisce, ad esempio, di sviluppare all'infinito la tesi secondo cui le cose non sono che l'esito della loro reciproca percezione-interpretazione (una prima cosa esiste solo come idea o percezione di un'altra, e questa a sua volta solo come idea o percezione di un'altra ecc.), tanto più che in Nietzsche, a differenza di quanto ammette Schopenhauer, né la «rappresentazione» può vantare una sua natura intrinseca (Poellner 1995: 283-85), né può farsi ancora valere la differenza tra esterno e interno, che pure sembra implicita nella nozione stessa di prospettiva (Gerhardt 1989: 268).

La teoria della volontà di potenza (come interpretazione) è dunque l'esito assolutamente coerente della concezione morfologica, problematica fin da principio, di un mondo acentrico, ancorché internamente guidato da una forza plasmatrice «tutta immersa nel divenire e nella temporalità, come risoluzione dell'essere nel divenire della forma» (Moiso 1993: 134):

Qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità: che ogni accadimento del mondo organico è un sormontare, un signoreggiare e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un riassetare, in cui necessariamente il «senso» e lo «scopo» esistiti sino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi. (GdM, II, § 12: 276)

Interpretare è perciò sempre un «violentare, [...] riassetare, [...] accorciare, [...] sopprimere, [...] riempire, [...] immaginar finzioni, [...] falsificare radicalmente» (GdM III, § 24: 356). La storia di ogni «cosa» perde così qualsiasi residuo carattere finalistico-progressivo, risolvendosi in una sequenza ininterrotta ma del tutto casuale di segni

reinterpretati (GdM II, § 12: 276). Riletto in questa chiave, il divenire eracliteo, cui da sempre Nietzsche guarda, non sarà che l'alternanza di interpretazioni assoggettanti e metamorfosi reattive in vista di un accrescimento della potenza, il conflitto di infiniti centri di forza prospettici (puntazioni-di-potenza), il quale, a differenza di quello ravvisabile sul piano delle monadi leibniziane, pur sempre garantite nella loro rigorosa complementarietà e reciproca riconoscibilità entro un sistema a somma costante, non sfocia in una struttura armonicistico-teleologica. Inoltre esso non tutela alcuna corrispondenza tra la rappresentazione e la cosa e tra le diverse rappresentazioni di una medesima cosa (*Teodicea* § 357), lasciandosi così alle spalle non solo l'unità ancora presupposta dalla metafora leibniziana, principalmente ottico-topologica, della pluralità dei possibili punti di vista della medesima città (*Monadologia* §§ 57, 58; *Teodicea* § 147), ma persino nozioni basilari come quelle di *intellectus* e *res* (S. Müller 1982: 52; cfr. inoltre 67-68), e finendo naturalmente per escludere anche la kantiana «interscambiabilità (formale) delle prospettive nel quadro di una comune costituzione trascendentale delle strutture formali della conoscenza» (Cunico 1992: 16), ossia la possibilità del senso comune di tener «conto a priori del modo di rappresentarsi le cose proprio di tutti gli altri» (*Critica del giudizio* § 150). Privi di un punto di riferimento unitario (Nehamas 1983: 483) e nella totale indifferenza reciproca (Baeumler 1931a), i punti di vista si aggregano in modo tale da ripartirsi funzionalmente i compiti: alcuni di essi vengono destinati a rappresentare la realtà, mentre i rimanenti si presentano esplicitamente come le prospettive relative a questa fittizia realtà, né è possibile in alcun modo ricondurre il loro incremento di potenza all'ottimizzazione percettiva ammessa da Leibniz per le monadi. In altri termini, una distinzione tra realtà e interpretazione è per Nietzsche possibile solo in funzione di una certa localizzata interpretazione, e designa soltanto la specializzazione funzionale di due componenti di una medesima prospettiva.

Ma l'apice di queste radicali e tuttavia inconsistenti tesi prospettivistiche (se tutto è interpretazione, infatti, nulla lo è!) è raggiunto so-

lo nella monadologia «perversa» della *Volontà di potenza*. Essa autorizza su scala universale la tesi secondo cui non ci sono fatti ma solo interpretazioni, riconducendo la stessa trasvalutazione a una nuova interpretazione di tutto l'accadere: in questo quadro non vi è naturalmente più spazio né per la riduzione atomistica a *points métaphysiques*, dato che ogni ente è introdotto-inventato interpretativamente, né per un qualche criterio transprospettico analogo alla leibniziana monade suprema e garante di un'armonia prestabilita. Presupposto irrinunciabile della tesi generale secondo cui

tutto è interpretazione dell'essere (nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo; cfr. Figi 1982: 71-72) è, anzitutto, il definitivo abbandono dell'ontologia della presenza ancora presupposta dalla distinzione soggetto/oggetto. L'interpretazione, infatti, non è neppure l'atto di un soggetto, ma un divenire anonimo e asostanziale di affetti (WzM: 556 [8, 2, 152]), il susseguirsi in ogni processo organico delle sensazioni di potenza conseguenti al dissimularsi e dominare delle varie puntazioni (WzM: 643 [8, 2, 148]), dunque tanto lo strumento quanto l'esito della volontà di potenza, premiato dall'estensione della prospettiva sia nell'uomo sia in ogni altro centro di forza (WzM: 564 [8, 2, 157], 616 [8, 2, 108], 567 [8, 14, 184]). Il comprendere ermeneutico è ben di più che un «esistenziale» dell'esserci (Heidegger), riguardando anche un mondo inorganico la cui natura prospettica risulta soltanto meno univoca e universale di quella vigente nel mondo organico, ma altrettanto regolata dalla legge secondo cui ogni anche minima variazione dei reciproci rapporti di forza comporta un riassetamento del complesso delle prospettive (azioni e reazioni) nei confronti della totalità (WzM: 567 [8, 14, 184]). Ora, il mondo intero, che poteva dirsi «apparente» solo in contrapposizione a quello «vero», si risolve senza residui nell'irradiamento dei centri di potenza (WzM: 634 [8, 14, 79]), e qualsiasi ente si mostra per quel che è, ossia nient'altro che una certa qualificata selezione interpretativa entro un gruppo di fatti (ma almeno questi, allora, esisterebbero, prima e al di fuori dell'interpretazione!).

Esposta (se non dimostrata) la dissoluzione dell'oggetto, Nietzsche mostra come il soggetto interpretante stesso, già disgregato nel periodo intermedio da un punto di vista etico, si risolva in una interiore pluralità prospettica, composta da forze-intelligenze (persone) del cui rapporto gerarchico la coscienza non è che il risultato provvisorio. L'unità e la durata dei soggetti è sempre solo relativa, perché la loro sfera sposta continuamente il suo baricentro (WzM: .488 [8, 9, 98]), anzitutto sotto l'influenza dei conflitti per il potere che si scatenano tra quelle forze precoscienti dei quali l'interpretazione non è che il sintomo (WzM: 254 [8, 2, 190], 481 [8, 7, 60], 677 [8, 7, 3]), e che, solo dopo un'adequata semplificazione e selezione tanto nella sfera preconsa (che presenta alla coscienza solo la percezione ivi prevalente) quanto in quella conscia, meritano il nome di istinti e affetti. Va da sé che non si potrà allora più pensare, non solo in termini di «anima» o «persona», ma neppure, più genericamente, di «soggetto». Questi non sarebbe che l'esito semplificante di una di per sé impossibile distinzione tra l'energia pensante e ogni singolo pensare (WzM: 556 [8, 2, 150]) e, più generalmente, di una finzione organica e preconsa (WzM: 532 [7, 40, 15]) che induce la logica a supporre un'identità dietro al

molteplice (WzM: 512 [7, 40, 13]). Posto al centro questo inventare ermeneutico ed estetico (come vuole lo spettro semantico di un verbo qui ricorrente come *dichten*), dire «soggetto» significherebbe semplicemente, nel quadro di una circolarità per cui l'uomo è insieme interprete e interpretato, fingere di scoprire nei nostri stati un sostrato identico da noi precedentemente creato (WzM: 485 [8, 10, 19]), ove è evidente che Nietzsche s'infila per l'ennesima volta in un vicolo cieco, che lo porta dal «noi» esplicitamente inventato al «noi» più originario ma non meno fittizio (ma posto da chi o che cosa?) (Figi 1982: 144). In ogni caso, per quanto di dubbia consistenza, il tracciato nietzscheano è chiaro: sarebbe unicamente la morale del volgo, eternamente sedotta come Descartes dalle potenzialità della lingua (WzM: 484 [8, 10, 158]) e da una consuetudine grammaticale-metafisica che funge da rifugio dell'ignoranza (WzM: 482 [8, 5, 3]; M § 120: 93), ad abituarci a separare la forza dalle sue estrinsecazioni, a fingere un sostrato ontologico dell'agire (GdM I, § 13: 244) da cui viceversa occorrerebbe liberarsi. Ed ecco l'esito estremo del ragionamento. Dapprima viene smascherato l'oggetto dell'interpretazione:

contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: «ci sono soltanto fatti», direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto «in sé»; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere.

Ma poi la condanna investe anche il soggetto dell'interpretazione:

«tutto è soggettivo», dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il «soggetto» non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. - È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. (*Frammenti postumi*, fine 1886-primavera 1887, 7 [60], Op VIII. 1: 299)

Articolare il mondo dell'interpretazione in cose interpretate e soggetti interpretanti è dunque, a sua volta, solo un'interpretazione (che poi significa: invenzione-falsificazione-semplificazione): una tesi di cui non si sa se ammirare la forza evocativa o la sconcertante inconsistenza (di chi sarebbe e su che cosa si eserciterebbe questa interpretazione originaria?).

Ammesso questo *cupio dissolvi*, accettata cioè l'ipotesi, contraria a ogni etica e metodica ermeneutica, che anche la volontà di potenza stessa sia soltanto un'interpretazione (JGB § 22: 28), Nietzsche estende anche in ambito gnoseologico l'impersonalismo già guadagnato in campo etico (la bontà di un'azione non coincide affatto col suo esito - periodo premorale - o con la sua origine intenzionale - periodo morale - bensì con il suo grado di inintenzionalità) (JGB § 32: 39-40), riconducendo il mondo intero a un tessuto di interpretazioni prive di oggetto e di soggetto, e mosse da qualcosa che solo

metaforicamente potrebbe chiamarsi «volontà di potenza» e cui corrisponde l'assai dubbia consistenza ontologica che spetta ad affetti privi di sostrato (Abel 1984: 145-48).

Inevasa resta naturalmente la domanda se sia ancora una «filosofia» ermeneutica quella che può fare a meno di oggetti e soggetti (e fin qui è ingente l'affinità con la critica lockeana e humeana della sostanza e dell'io; cfr. Schrift 1990: 218 n. 14), contraddicendo tra l'altro l'esaltazione prospettico-dionisiaca dell'uomo (un soggetto dunque!) capace di comprendere e comunicare ogni segno e suggestione (GD, «Scorribande di un inattuale», § 10: 114), e che per di più prescinde persino da ipostasi impersonali, a loro volta spiegate (è il caso del pensare impersonale) come illecite scorciatoie interpretative (JGB § 17: 21). O si dovrà piuttosto supporre che, pur non volendolo, Nietzsche ricorra comunque a una «fondazione» non finzionale, ravvisabile nei nostri organi di senso (JGB § 15: 20) o, più generalmente, nella volontà di potenza, in cui i più maliziosi non tarderanno a scorgere una proiezione (giustificazione) naturalistica della conflittualità socioculturale?

6. Anarchismo o pluralismo ermeneutico?

Anziché tentare un'improbabile soluzione del suggestivo ma indubbiamente aporetico discorso nietzscheano, si tratta ora di verificare l'ipotesi secondo cui persino il suo integrale fenomenismo e nominalismo prospettivistico non escluderebbe affatto una «giustizia» ermeneutica, intesa quanto meno come perenne tensione a rimuovere i fraintendimenti più nefasti, ad esempio quelli cristiani (AC § 23: 192; Granier 1966: 322-25, 465), alla luce delle interpretazioni relativamente «migliori». Non è qui necessario ipotizzare ulteriori stratificazioni semantiche (distinguere, ad esempio, come Schrift 1990: 145, tra «prospettive» incontrollabili e più comprensive «interpretazioni» passibili di verifica), o cercare soluzioni pragmatiche paradecisionistiche (Spengler 1931: 42: vera è la prospettiva vincente). Basterà, piuttosto, chiarire fin da principio che per Nietzsche non comportano automaticamente la verità di una certa prospettiva né l'intensità con cui la si crede vera (WzM: 483 [7, 38, 3]), come vorrebbe la psicologia cristiana, né la sua eventuale totale condivisione (di contro al miraggio di una universalità della «riflessione critica»; cfr. Habermas 1968 e Cunico 1992: 22), e prestare soprattutto attenzione alla sua distinzione tra «opinioni» e «convinzioni»; se dalle prime e dalla loro mutevolezza non possiamo infatti prescindere, le seconde vanno invece aspramente combattute,

perché, pur risultando da un volontario fraintendimento (AC § 55: 243-44) ed esprimendosi in una menzogna rivolta a sé e agli altri, pretendono di rispecchiare la verità ultima:

Gli innumerevoli uomini che si sacrificarono per le loro convinzioni credettero di farlo per la verità assoluta. In ciò ebbero, tutti, torto: probabilmente ancora nessun uomo si è sacrificato per la verità; per lo meno l'espressione dogmatica della sua fede sarà stata non scientifica, o scientifica a metà. Ma propriamente si voleva aver ragione, perché si credeva di *dover aver ragione*. (MA § 630: 298)

E quindi tutt'altro che indegno tradire eventualmente anche le proprie precedenti convinzioni (la violenza della storia deriva infatti dalla lotta non delle opinioni ma delle convinzioni) (MA § 630: 299), non escluse quelle che inevitabilmente s'annidano, sublimare e nascoste, nella filosofia, e la cui derivazione da sentimenti e giudizi trascorsi e anonimi rende molto difficile smascherare (M § 35: 32).

Immaginiamo lo sconcerto che a questo punto coglie il lettore di Nietzsche. Se la «gaia scienza» consiste nel sapere, senza sensi di colpa né illusioni trascendenti, che tutto è falso, e quindi che tutto è lecito (WzM: 602 [7, 25, 505]), che anzi la falsità stessa è indispensabile per la vita (JGB § 4: 9; cfr. MA § 515: 275), perché mai si dovrebbe smascherare la *ratio* occidentale, demistificando ad esempio la funzione narcotica che vi hanno esercitato, in momenti diversi, la religione e l'arte, rendendo tollerabile l'esistenza mediante un processo di falsificazione e sublimazione (MA § 108: 89; § 126: 101; § 135: 107; § 143: 115-16; JGB § 59: 64-65), oppure conservando la memoria del passato e garantendo alla società un temporaneo regresso alla fanciullezza (MA § 146: 121; § 147: 122; § 148: 122; § 151: 123)? Non è Nietzsche stesso ad ammettere, talvolta, di non aver fatto altro che trasferire il circoscritto potere di abbellimento dell'arte nella vita intera (cfr. FW § 299: 174)? Perché condannare poi la morale come contronatura, se anch'essa non è che un'espressione antivitalistica della vita stessa (GD, «Morale come contronatura», § 5: 81), se si può persino dire che quanto di meglio esiste sia stato ereditato dal passato (MA § 223: 158)?

La prima risposta possibile è che esiste pur sempre qualcosa che in un certo senso è falso due volte, 1) ontologicamente, secondo la già esaminata e criticata universale metaforicità prospettica, e poi 2) anche pragmaticamente, trattandosi di qualcosa che non promuove la vita, o si mostra funzionale a condizioni ormai tramontate dell'esistenza, ad esempio a quel bisogno di certezza che in passato invocava soluzioni metafisiche, sortendo così effetti patologici e regressivi. È il caso del cosiddetto platonismo cristiano (perché condannarlo, visto che salva comunque la vita ai malriusciti, cioè «funziona»?), o dell'estetica delle opere d'arte in quanto esistenza

puramente decorativa e «ritardata». Più in generale, sembra che sia nociva la consolazione in quanto tale, impedendo la conoscenza della vera causa (!) e misconoscendo la forza educativa del piacere che scaturisce dal dolore (cfr. MA §§ 108-109: 89-90; AC § 50: 233-35).

Ma una vera risposta al quesito posto non può trascurare l'evoluzione della filosofia nietzscheana. Eccezion fatta per la tarda soluzione autoritario-aristocratica, secondo cui i filosofi dovrebbero utilizzare l'arte e la religione (ma anche la politica e l'economia del momento storico ecc.) per educare chi è loro subordinato (JGB § 61: 66), sembra che Nietzsche individui la profilassi ideale nel cosiddetto «doppio cervello» (MA § 251: 179), ossia nella compensazione, echeggiante quella tra apollineo e dionisiaco ma anche l'ideale proto-romantico di una fusione escatologica dei saperi, tra l'esigenza di un «raffreddamento» scientifico e l'esigenza opposta di illusione e sovraeccitazione, alimentata dalla triade arte-metafisica-religione. Non c'è ragione, infatti, di temere un eccesso di raffreddamento ad opera della scienza (che è mossa quanto meno dalla passione per la verità), perché si ridiventerà certamente «caldi» al momento debito (VM § 264: 99), si riacquisterà cioè quella saggezza religioso-artistica (MA § 292: 201-202) che, sola, suscita un interesse per la conoscenza (VM § 98: 41). Nell'apparente regresso, che induce l'uomo del «mattino» (in verità egli è «andato» e non «rimasto» indietro; MA § 273: 192) a far convivere in sé il vero scientifico e il non-vero di arte e religione, occorre riconoscere quella «buona volontà dell'apparenza» (FW § 107: 115) che non solo è funzionale al rigore e al buon temperamento dell'uomo scientifico, ma è anche il segno di una civiltà superiore e più libera.

Sembra fin qui che Nietzsche condanni solo la falsificazione che non sa o non ammette di essere tale, e valuti invece positivamente quella che, promuovendo la vita - un criterio che non è meno metafisico solo perché traduce vero e falso in termini di funzionale e inutile (Vattimo 1974: 147) -, libera sperimentalmente il simbolico a se stesso, e cioè un'ermeneutica che sia insieme smascheramento e creazione di nuove, anche rischiose, forme di vita. Ma perfino il negativo rappresentato dal fanatismo delle «convinzioni» non dovrebbe essere semplicemente estirpato, bensì utilizzato dallo scettico come espediente non privo di un'efficacia passionale (AC § 54: 241). Come nell'ottica non sono pertinenti le nozioni di «vero» e «falso», così nel prospettivismo nietzscheano non sono negativi in quanto tali né la menzogna non distruttiva (AC § 58: 251), né la conflittualità educata a un'aggressività leale e formativa (EH: 282). D'altronde, non si può imputare alla conflittualità delle prospettive né la violenza odierna, dovuta piuttosto alla precipitazione che ci costringe a odiare ciò che è troppo faticoso da comprendere (MA §

282: 197), né quella passata, dovuta semmai al fatto che gli inquisitori e gli eretici non seppero problematizzare e quindi relativizzare le proprie rispettive «convinzioni» (MA § 630: 299).

La sola risposta possibile nell'ottica del «superuomo», che è tale anzitutto perché tollera l'incertezza, va cercata nel criterio della «salute», ossia nel fatto che in condizioni di vita meno insicure e meno dominate dalla paura non sarebbe più necessario immobilizzare nell'«essere» il divenire e ricorrere alla fede per supplire alla propria insufficiente volontà (con i ben noti effetti di auto- ed eterorepressione) (JGB § 154: 80; § 188: 87; § 219: 127). Il difetto non sta tanto nel contenuto della singola prospettiva, ad esempio nell'interpretazione meccanicista del mondo con la sua assurda estensione dell'egualitarismo morale alla legalità fisica (FW § 373: 252-53; WzM: 630 [7, 36, 18]), quanto nel fatto che vi si indugi anche quando lo sviluppo dell'umanità l'ha ormai resa superflua, quando quella prospettiva, non incrementando più la potenza, dà semplicemente sicurezza e quindi indebolisce e corrompe (MA § 283: 198). La salute, direttamente proporzionale all'estensione della potenza, esige dunque che le si sacrificino sempre nuove prospettive, pur pretendendo che di volta in volta se ne cerchi la più «accettabile». Ma nessuno meglio di Nietzsche sa quanto sia discutibile la categoria pragmatista di «utile» o di «vantaggioso», quanto anch'essa sia solo una credenza immaginaria (FW § 354: 223), oppure l'esito di un errore che non appare tale unicamente perché molto remoto (WzM: 535 [7, 38, 4]). Eppure la scelta di una interpretazione più «consistente» di altre, ottenuta magari attraverso l'idea tutt'altro che irrilevante del «metodo» (di cui a tratti, infatti, Nietzsche fa addirittura l'apologia: MA §256: 181; §270: 191; §634: 301-302; § 635: 302-303; AC § 13: 179; § 59: 255), è un rischio che è necessario correre, magari affidandosi alla prospettiva che non solo favorisce la vita (certo, solo in un preciso momento e per chi lo desideri), ma il cui valore utilitaristico aggiunto (e la minore smentibilità) sta nel rendere possibile la pluralità e mutevolezza degli orizzonti, nel promuovere l'infinità del processo interpretativo (WzM: 552 [8, 9, 91], 585 A [8, 9, 60]). Il carattere benefico di un'interpretazione-falsificazione che renda giustizia alla grandezza del suo oggetto (VM § 126: 51-52) non è però alla portata di tutti, nel senso che non tutti sono autorizzati a sopportare, se non addirittura a promuovere quelle contraddizioni dell'esistenza (WzM: 470 [8, 2, 155], 585 A [8, 9, 60], 600 [8, 2, 117]; FW § 2: 37) che ne garantiscono il perenne fascino (JGB § 80: 72; cfr. VM § 7: 14-15), a integrare (ma, si suppone, in maniera non totalizzante) la sempre stimolante frammentarietà dei fenomeni (MA § 178: 138; § 181: 138; § 532: 276; § 554: 279; FW § 79: 89).

Il *superuomo ermeneutico*, che convive con la pluralità delle

prospettive, è tutt'altro che pacificato, dato che questa consapevolezza degli infiniti orizzonti rende incerti, esattamente come il tavolo a quattro gambe è più insicuro di quello a tre (MA § 230: 166; § 560: 280). Anzi, il nomadismo spirituale dei «buoni» e avventurosi europei che possono fare a meno di una fissa dimora (VM § 211: 80-81; MA § 475: 263; FW § 377: 257; M § 314: 187) - che si sono bruciati alle spalle le navi del vecchio e hanno lasciato la terra inoltrandosi nell'infinito (MA: 248; FW § 124: 129), hanno cioè incrementato, di contro a ogni soluzione regressiva e perciò rassicurante, il numero delle prospettive e, se è il caso, anche delle menzogne (MA § 638: 304; WzM: 15 [8, 9, 41]) - rischia naturalmente, come insegna il celebre aforisma sulla «morte di Dio», di precipitarli nel nichilismo (FW § 125: 129). A questo proposito, Nietzsche sembra offrire due consigli purtroppo ancora una volta contrastanti: da un lato invita l'interprete a godere dell'incertezza dell'orizzonte del suo oggetto (MA § 207: 144), dall'altro lo spinge ad acquisire (chissà come, giusta l'impossibilità per Nietzsche di una metaprospettiva!) la giusta distanza dalle cose, a trascendere le conseguenze patologiche del proprio ristretto punto di vista (il «cantuccio») (WzM: 1020 [8, 11, 228]; WS §§ 306-307: 256) e a gioire anche delle prospettive opposte alla nostra (VM § 75: 33), a saper tollerare perfino un mondo privo di senso (WzM: 585 A [8, 9, 60]), avendo comunque il coraggio di sacrificarsi (alla stregua di un Voltaire prospettivista) non tanto per le proprie opinioni, quanto per la libertà di modificarle (WS § 333: 262).

Una cosa è certa: Nietzsche non è semplicemente l'alfiere del relativismo (poco verosimile, tra l'altro, in assenza della distinzione tra la realtà e i suoi schemi interpretativi; cfr. Abel 1984: 152) e dell'*everything goes*; al contrario, il suo pluralismo interpretativo (Schrift 1990: 180 ss.) esige che si scelga di volta in volta quell'interpretazione che appare migliore (non in assoluto ma solo rispetto alla sua concorrente), non da ultimo perché si presenta esplicitamente come interpretazione e ne promuove delle altre, che risulta più obiettiva, laddove con «obiettività» non si intenda naturalmente la comprensione disinteressata delle cose:

Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un «conoscere» prospettico; e *quanti* più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti* più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro «concetto» di essa, la nostra «obiettività». (GdM III, § 12: 323)

Gli interpreti hanno spesso definito «sperimentale» la teoria di Nietzsche (fin da Löwith 1935: 9-19), valorizzando il suo esplicito interesse per ciò che permette l'esperimento (FW § 51: 74) e diventa una proficua condizione di vita (FW § 110: 119), per le molteplici

tentazioni dell'esistenza cui egli si sarebbe prestato come cavia (JGB §205: 108; § 42: 47-48; § 210: 117-19; MA § 618: 293) e senza moralistiche e consolatorie restrizioni prospettiche (JGB § 188: 87). E in effetti del tutto sperimentale risulta il principio di questa nuova giustizia prospettivistica, che consiste, controintuitivamente, nel salutare con favore e per principio l'esistenza di prospettive opposte alle nostre (FW § 289: 166; JGB § 48: 58) e già per questo meno tediose (M § 507: 241), in definitiva nell'invalidare non tanto il contenuto della tradizione (morale, cristianesimo, metafisica, ascetismo) quanto l'angustia prospettica che essa presuppone.

Si è visto come per Nietzsche, definito troppo generosamente il «signore delle prospettive» (Kaulbach 1990), la moltiplicazione prospettica realizzi e accresca la volontà di potenza (WzM: 655 [7, 36, 21], 600 [8, 2, 117], 614 [7, 25, 312], 616 [8, 2, 108]). Ora, escluso che ciò avvenga mediante una crescente comprensività della prospettiva, dato che una prospettiva panottica sarebbe una contraddizione in termini, non resta che immaginare un equilibrio («meriggio») nel superuomo - quale «finzione euristico-pedagogico-utopica» (Vaihinger 1911: 789) - tra le diverse prospettive (Kaulbach 1990a: 246 ss.), una sorta di «grande stile» che gli permetta di dominare quel caos che sarebbe esiziale per l'uomo ordinario (WzM: 842 [8, 14, 61]), di vivere e infine signoreggiare il più ampio orizzonte dei valori (JGB § 211: 119; WzM: 976 [7, 26, 425]; JGB § 212: 122), diventando in conclusione tollerante nella forza e non, come di solito accade, nella debolezza (GD, «Scorribande di un inattuale», § 49: 151). Applicando qui un criterio fatto valere per l'etica, si potrebbe distinguere un'ermeneutica degli «schiavi» (diffidente e reattiva) da un'ermeneutica dei «signori», basata sull'entusiasmo della venerazione (JGB § 260: 181), ossia far dipendere, con un *escamotage* in cui ci si illude che il culto aristocratico della personalità possa ovviare alle difficoltà teoriche, la bontà della medesima interpretazione dalla natura a) dell'interprete e b) dell'oggetto interpretato, nonché c) dal suo esito (potenziamento o indebolimento della vita) (GD, «Scorribande di un inattuale», § 33: 129). In altri termini, sembra che per Nietzsche il valore di un'interpretazione e di una prospettiva derivi strettamente dal «valore» dell'uomo che se ne fa carico.

7. «Stile» e filosofia

I (presunti) vantaggi pratico-esistenziali del prospettivismo (Kaulbach 1985) non sembrano comunque eliminarne la

problematicità, così come del resto le ragioni aristocratiche dell'antidogmatismo non paiono eliminarne la paradossalità, segnatamente l'inverosimile simultaneità di convinzione e scetticismo. E ancora: com'è possibile che il medesimo superuomo assolutizzi e nello stesso tempo relativizzi la propria prospettiva, ossia si consideri il vertice di una serie evolutiva e tuttavia si abbandoni all'eterno ritorno. (Donde l'ipotesi caritatevole degli interpreti di una transizione dalla forza come creatività monoprospettica alla saggezza come apertura poliprospettica senza *décadence* - così Müller-Lauter 1971: 115, 125, 157 ~ o dell'eterno ritorno come possibilità di una creazione autarchica del senso da parte di un uomo che ha cessato di confidare nelle risorse dell'essere; cfr. Kaulbach 1980: 128, 130; 1990a: 231 ss.) Una volta che si ribadisca poi che l'interpretazione migliore è quella che ne ammette molte altre, che cosa mai esclude che la tesi dell'infinità delle interpretazioni si rovesci in quella diametralmente opposta e che appunto nega tale infinità?

Gli studiosi sembrano perciò oggi sempre più orientati (cfr. Olzien 1941, Kaulhausen 1977, Bräutigam 1977, Masini 1978, Magnus, Stewart, Mileur 1993) a cercare una soluzione dei paradossi di Nietzsche sul piano dello «stile», dell'«estetica» nel senso della produttività (T. Müller 1995: 71, n. 17) piuttosto che dell'universalizzazione paradigmatica del gusto (Habermas 1985: 126 s.). Così avrebbe un valore principalmente estetico la struttura «monadologica» degli aforismi (Kaufmann 1950: 94), intesi non più come forme eterne (Krüger 1957: 81-141), bensì come provocazioni semanticamente polivo-che (ad esempio, indistintamente dogmatiche e ironiche; cfr. Bräutigam 1977: 60; Howey 1975: 41, 47) e perciò necessariamente affidate all'interpretazione tanto dell'autore che del lettore (Krüger 1957: 27; Greiner 1972: 267 ss.; Fricke 1984: 124; in generale Neumann 1976). Più che rilegittimare l'arruolamento espressionista di Nietzsche, questa tendenza segnala sulla scia di Heidegger (per il quale, in Nietzsche, teoretico e poetico vanno di pari passo) come nel suo essere «musicista in quanto scrittore, poeta in quanto filosofo, produttore in quanto teoretico» (Sloterdijk 1986: 19) egli si sia fatto promotore di un'autentica «poetica della filosofia». Ma qual è, in fin dei conti, il valore esplicativo di questo ricorso allo stile?

Non intendiamo certo negare che possa essere utile affinare l'interpretazione complessiva tenendo conto *a)* della molteplicità dei registri stilistici adottati, *b)* dell'uso occultamente argomentativo assegnato agli espedienti retorico-sintattici, *c)* delle diverse simboliche utilizzate (cfr. T. Müller 1995: 226 ss.), oppure *d)* della torsione metaforica imposta a molte delle nozioni tradizionali (si pensi, ad esempio, al discorso su una «volontà», chissà come, inintenzionale e ateleologica). È però tutt'altro che ovvio il senso che si vuole

attribuire a questa pluralità stilistica. In sintesi: dovremmo ravvisarvi semplice-mente un espediente performativo (extralogico) per ovviare a difficoltà concettuali altrimenti insormontabili, oppure un mezzo attraverso il quale l'autore sperava, mitigando l'inevitabile sfondo dogmatico di certe sue teorie «positive», di acquisire una patente di artisticità extrafilosofica, o addirittura di fare della propria vita una forma d'arte? Una cosa è certa: non avendo alcuna fiducia nell'esistenza di una forma adeguata di espressione (WzM: 625 [8, 14, 122]), Nietzsche non può aver voluto sperimentare vari generi letterari allo scopo di individuare quello soddisfacente, bensì per esprimere, mediante un ricorso strategico alla metafora e alla pluralità stilistica, un orientamento prospettivista per quanto possibile emancipato anche stilisticamente dall'unidimensionalità del pensiero (Kofman 1972). L'intento è forse quello di ribadire, con questa debordante cifra stilistica personale, non solo l'insostenibilità della distinzione tra il contenuto e la «scrittura» di una teoria, ma anche che la ricezione di qualsiasi tesi dovrebbe implicare la consapevolezza dei suoi presupposti prospettico-esistenziali (personali) (Nehamas 1985: 51-52). Di qui l'immagine sempre più diffusa di Nietzsche come personaggio (in senso letterario) impegnato eroicamente a dissolvere con l'ironia gli stessi concetti a cui deve ricorrere (FW § 54: 75), nonché intenzionato a sancire un'immagine del filosofare (che altro sarebbe la genealogia?) come universalizzazione dell'argomentare *ad hominem* (Solomon 1996: 204). Proprio l'argomentazione filosofica *ad hominem*, d'altronde, insegnandoci a non separare mai una posizione da colui che la propone, aggirerebbe il rischio stesso del relativismo, che si affaccia solo al cospetto di teorie astratte dal loro sfondo fisiologico (ad esempio, stare curvi sui fogli vs. danzare coi piedi come con le parole) (FW § 366: 242; GD, «Quel che i Tedeschi non hanno», § 7: 106).

Ma come interpretare uno stile così «patetico» come quello di Nietzsche, e per il quale potrebbe forse valere l'acuta osservazione secondo cui i rampolli delle famiglie ecclesiastiche sono indotti dal «mestiere» del padre a credere che una tesi sia dimostrata non appena venga esposta con la dovuta passione (FW § 348: 214; AC § 12: 178)? Consideriamo dapprima e con autonomia di giudizio i (presuntuosi) consigli di lettura che Nietzsche stesso ci offre: egli vorrebbe che ci si affaticasse sui suoi testi, che se ne diluisse l'indigeribile densità e artisticità di contenuto (laddove gli scritti di altri autori andrebbero piuttosto condensati), che ci si avvallesse di presupposti e di capacità contestualizzanti oltre che interdisciplinari eccezionali, allo scopo di pervenire a quei pensieri impliciti che a loro volta celano autentiche esperienze vissute (EH: 605, n. 68) e acquistano senso solo da ciò che rispingono (EH: 609, n. 99). Insomma, Nietzsche sembra esigere dai

suoi lettori enciclopedicità e congenialità (EH: 312), ironia antiepigonica (EH: 375) e profondità anche nel disaccordo (EH: 373), attribuendosi così di fatto un verbo elitario ed esoterico, che ritiene accessibile esclusivamente agli incompresi «uomini postumi» (GD, «Sentenze e frecce», § 15: 56; cfr. anche EH: 307-10), a lettori che vanno guidati solo fino al momento in cui non diventano autonomi (T. Müller 1995: 209; Ingold 1992: 36 s.), eventualmente anche in virtù di un benefico fraintendimento (JGB § 270: 193-94; §§ 283-85: 198-99; § 290: 201). In effetti, la costante diffidenza di Nietzsche verso il «comprendere», di primo acchito sconcertante in un contesto che si presume ermeneutico, viene dal fatto che egli vi ravvisa la filisteo prospettiva cristiana del «tutto comprendere» in quanto «tutto perdonare» (AC § 7: 172-73), ma soprattutto dalla constatazione della «volgarità» di un atto psicologico che necessariamente presuppone esperienze condivisibili e linguisticamente esprimibili (JGB § 268: 190; cfr. anche GD, «Scorribande di un inattuale», § 26: 126). È «buono», pertanto, solo quel comprendere che soddisfa requisiti iperbolici (non per caso assente tra i Tedeschi, privi di *esprit* e di *nuances*; EH: 311, 373), addestrando al rigore e alla durezza della superiorità, all'indifferenza per l'utilità della verità e specularmente al coraggio del proibito (AC: 167; cfr. anche EH: 266-67, 311-13), in una parola il comprendere degli scettici postnichilisti di cui Nietzsche si considera arbitrariamente il *leader*.

Quanto alla già ricordata esigenza di dare uno «stile» al carattere (FW § 290: 167), converrà leggersi non tanto il programma di un'estetizzazione complessiva dell'esistenza, quanto la severa arte (inizialmente suggerita da Wagner) di plasmarsi una prospettiva che sia unitaria senza esser univoca, ma soprattutto che sia appagante, dato che solo chi tollera la vista di se stesso può prescindere da atteggiamenti vendicativi. Lo stile è dunque il contrario della degenerazione estetizzante ravvisabile nel prevalere dei dettagli sul tutto, è il dominio prospettico del molteplice, è il «grande sì» con cui si risponde a tutte le cose (AC § 59: 255), è la «grande salute», in cui appaiono in equilibrio massima molteplicità pulsionale e sua totale legislazione gerarchica, massima sperimentazione prospettico-artistica (giacché a quest'altezza il filosofo-sperimentatore coincide con il filosofo-artista; cfr. Rustichelli 1992: 47, n. 15) e massima padronanza di sé. Donde la capacità monadologica di dire in breve ciò che altri dicono in interi libri (GD, «Scorribande di un inattuale», § 51: 153), di dar vita, secondo l'amato stile oraziano (Pöschl 1979: 152-53), a un *maximum* di energia e significati col *minimum* di estensione e numero dei segni (GD, «Quel che devo agli antichi», § 1: 154-55); una pluralità stilistica che deriva, più che dall'insuperabile ricchezza interiore che Nietzsche ha il cattivo gusto di attribuirsi (EH: 313),

dall'abolizione non solo di uno *standard* ermeneutico assoluto (il «mondo vero», appunto), ma anche di ogni terroristico *aut-aut* tra io e mondo (FW § 346: 211), nei nostri termini tra interpretazione prospettica e assoluta obiettività. Si potrebbe allora sostenere che l'interpretazione emerga per Nietzsche soltanto nello spazio, per definizione mobile e assai esiguo, che separa il soggetto dall'oggetto, e che tuttavia essa cerchi costantemente di soddisfare entrambe le loro esigenze, e cioè la creatività applicativa del soggetto (Dioniso) e la fedeltà filologica all'oggetto (Arianna) (Schrift 1990: 190 ss.).

8. Nietzsche e l'autocontraddizione performativa

Da sempre la critica rinfaccia a Nietzsche di essersi costantemente contraddetto, oppure di essersi arrogato metafisicamente (Jaspers 1936: 282-83) un illecito spazio meta-linguistico ed extrametaforico (*view from nowhere*) dall'alto del quale giudicare ogni cosa (Schacht 1986: 8). In effetti, sarebbe un ben misero guadagno ricavare dal prospettivismo nietzscheano semplicemente la conferma che un'interpretazione è sempre vera (nella prospettiva che la propone) e insieme sempre falsa (per una diversa prospettiva) (Grimm 1979: 297), o, peggio ancora, la superficiale sconfessione di qualsiasi logica, dato che in assenza di una anche solo embrionale verosimiglianza logica la stessa dottrina prospettivistica non avrebbe mai raggiunto gli onori della ribalta filosofica (Poellner 1995: 291). Di qui la via obbligata che ha condotto quasi sempre gli studiosi di formazione analitica (a partire da Danto 1965: 230) a imputare a Nietzsche l'antico paradosso del mentitore, secondo cui se è vero che non esiste la verità, allora questa stessa tesi si rivela falsa, mentre se è falso che non esiste la verità, ci deve essere da qualche parte qualcosa di vero (cfr. anche Magnus 1986: 52). L'argomentazione è perfettamente pertinente al pan-prospettivismo, in quanto dalla tesi secondo cui vi sono solo interpretazioni discende la natura interpretativa (e quindi l'eventuale erroneità) della tesi stessa, pena la contraddizione (c'è almeno una tesi che non è interpretazione) (Nehamas 1985: 15).

Innumerevoli i tentativi di arginare questa fondamentale obiezione. Si è ribadito, ad esempio, che Nietzsche *a)* non avrebbe un pensiero unitario (appoggiandosi ad esempio a FW § 307: 180), e che *b)* la sua intera filosofia avrebbe in ultima analisi un senso solo metaforico (appoggiandosi a WzM: 866 [8, 10, 17]; JGB, § 22: 27-28; FW § 373: 252-53), senza rendersi conto che ciò ne comporterebbe una drastica svalutazione. E allora si è suggerito *c)* che Nietzsche escluderebbe la possibilità di interpretare la vita nella sua interezza in

assenza di una prospettiva a essa esterna (GD, «Il problema Socrate», § 2: 62-63; «I quattro grandi errori», § 8: 92-93) (col che si ridimensiona però l'universalità della sua ermeneutica), oppure d) se n'è accentuato il pragmatismo, sino al punto di fargli ammettere che egli accetterebbe anche una teoria opposta alla sua (ad esempio, che «non è vero che tutto è interpretazione»), qualora si dimostrasse più utile (Danto 1965: cap. Ili; Wilcox 1974; Grimm 1977: 92; Grimm 1979; cfr., pur sulla base di sfumature diverse, le tesi di Wamock 1978 e Schacht 1983: cap. II), attribuendogli però in tal modo un'inverosimile fede acritica nel principio dell'utilità. I più sofisticati hanno, infine, ipotizzato e) che il suo prospettivismo investa le teorie reali sul mondo, ma non la teoria che ha a oggetto quelle teorie reali (Rorty 1982: 173 ss.), ossia l'analisi metafilosofica dell'interpretazione, in quanto tale estranea sia al relativismo sia al dogmatismo (Granier 1966: 604-609), oppure f) che egli ravvisi nell'impressione di utilità e di potenza di una certa tesi una prova non della sua verità, ma soltanto della nostra soggettiva convinzione di averla raggiunta (Nehamas 1985: 72), e infine g) che le dottrine nietzscheane avrebbero esclusivamente un valore euristico, tanto che, ad esempio, la tesi secondo cui ogni conoscenza è interpretazione sarebbe solo una vuota struttura formale che legittima le più diverse interpretazioni (Grimm 1977: 195) (resta il fatto che non può in nessun caso legittimare quella che le è diametralmente opposta).

L'impressione prevalente che si ricava dall'esame di queste e altre soluzioni «logiche» è che, nonostante la loro relativa verosimiglianza, la paradossalità (meglio: l'autocontraddizione performativa) del discorso nietzscheano non possa essere superata così a buon mercato. Può Nietzsche smascherare il carattere ideologico di concetti e valori, senza dover smascherare nello stesso tempo anche la propria opera di smascheramento, evitando, oltre tutto, che questa eventuale negazione della negazione (Kaulbach 1990a: 306) termini, hegelianamente, in una nuova posizione (Maurer 1979: 118 ss.)? Sarà davvero possibile affermare la prospettività dell'intera esistenza, senza fare riferimento implicitamente a un punto di vista superiore sulla cui base soltanto quella tesi sarebbe verificabile (Gerhardt 1989: 269)? E del resto Nietzsche sa bene che se il prospettivismo si limitasse a universalizzare la teoria schopenhaueriana del mondo come rappresentazione separata da un in sé inconoscibile, finirebbe per valorizzare la (già screditata) fiducia nel soggetto e per postulare un intelletto in contraddizione con se stesso, ossia prospettico (quale condizione dell'esistenza) e contemporaneamente non prospettico (altrimenti come comprenderebbe il tenore prospettico della fase precedente?) (*Frammenti postumi*, estate 1886-autunno 1887, 6 [23], Op VIII.1: 228), così come sa che qualsiasi fede cessa di essere tale

non appena ha coscienza della propria natura prospettica. E indubbiamente in questa contraddittorietà che secondo Nietzsche vive l'uomo, composto da strati vecchi, ossia da interpretazioni inconsapevoli in quanto condizioni adattive d'esistenza (WzM: 678 [8, 7, 2]) e di cui la genealogia toma a mostrare il carattere prospettico, e da strati nuovi, inizialmente percepibili nel loro carattere squisitamente prospettico ma sempre in procinto di obliare questa loro origine (cfr. Müller-Lauter 1974: 57-58). In altri termini, l'uomo può sperimentare (smascherare) la natura prospettica solo delle sue posizioni precedenti, ossia solo a partire dai criteri fornitigli da nuove posizioni (WzM: 615 [7, 26, 236]), il che potrebbe significare che affermare che una concezione è solo un'interpretazione equivale a ipotecarne la verità solo quando si sia in grado in quel medesimo momento di proporre concezioni antitetiche almeno altrettanto consistenti quanto quella respinta (Nehamas 1985: 84). La tesi, indubbiamente suggestiva nel non identificare il saputo teorico col saputo pratico e nello sfuggire alla paura dualistica (mondo vero/mondo apparente) del divenire (Müller-Lauter 1974: 49; Grimm 1977: 65) che coglierebbe chiunque non tolleri il carattere sintattico di quel grande gioco prospettico dell'essere che prende il nome di volontà di potenza (Natoli 1981: 73-74), non risolve però il problema, dato che rimane comunque lo scandalo scientifico di una tesi («tutto è interpretazione») che non può fornire i criteri della propria verità (la fondazione contraddicendo lo statuto prospettico), e neppure dimostrarsi vera, dato che ciò equivarrebbe a una smentita, prospettando appunto la possibilità di uno *status* extra-ermeneutico.

Ora, qualche utile indicazione in proposito può venire anche dall'esame della semantica nietzscheana. E senz'altro vero che molte contraddizioni autoreferenziali svaniscono, non appena si sia consapevoli del mutevole significato dei concetti-chiave, della fluidità «antieliocentrica» del linguaggio nietzscheano (Pautrat 1971), talvolta persino all'interno del medesimo contesto. E evidente, ad esempio, che nel dire che «ci sono molte specie di occhi. Anche la Sfinge ha occhi - e quindi ci sono molte specie di 'verità': di conseguenza, non c'è nessuna *verità*» (WzM: 540 [7, 34, 230]; corsivo nostro), s'intende con «verità» soltanto la presunta verità unica della metafisica (Schrift 1990: 153), opposta alle molte e sempre personali verità (Z: 239). Lo stesso dicasi per la nozione di «causa», talvolta tanto valorizzata da lamentarne il pernicioso fraintendimento (GD, «I quattro grandi errori», §§ 4-5: 88-90; AC § 49: 232-33), oppure per quella di «potenza», il cui effetto instupidente sui Tedeschi (GD, «Quel che i Tedeschi non hanno», § 1: 99) sembra spiegabile, ad esempio, solo in forza di una distinzione tra aspetti quantitativi e qualitativi della potenza (cfr. Jaspers 1936: 276). Ma così facendo si finisce soltanto

per ovviare alla contraddittorietà delle tesi chiamando in causa la sostanziale incoerenza del vocabolario in cui le si esprime. Un argomento più persuasivo ci pare venga dall'analisi nietzscheana della morale, e consiste nell'asserire che, come la scoperta dei diversi valori morali nei popoli non smentisce l'obbligatorietà di ogni morale (FW § 345: 209), forse anche la pluralità delle interpretazioni non esclude che sia legittimo scegliere la «migliore». In fondo, l'ultimo Nietzsche, che passa dall'interpretazione «della» volontà di potenza, all'interpretazione «a partire» dalla volontà di potenza (Grau 1984: 300-14), e che mette a frutto tutte le possibili ambiguità del concetto di «interpretazione» (che indica sia l'interpretato sia l'azione interpretante; cfr. Pautrat 1971: 279), non ci chiede tanto di credere in qualcosa, ma semplicemente di fare qualcosa che incrementi la nostra volontà di potenza, ci mostra, in forza di un prospettivismo non ontologico ma epistemico, che cosa possiamo sapere e fare del mondo, ma nient'affatto quale sia la sua natura ultima (Schrift 1990: 145). Nel quadro di questa accentuazione performativa della trasvalutazione, attestabile negli ultimi scritti anche dalla ripresa del modello artistico (in senso lato) (Vattimo 1980: 97-122; 1985: 104-13) e dall'insistenza non sulla conoscenza ma sull'educazione di esseri creativi e vitali (Heller 1972: 36, n. 16), non stupisce che il filosofo possa indossare maschere di volta in volta diverse, ad esempio (Rupp 1982: 253) in un primo momento attaccando la filologia in nome dell'anacronismo vitalistico, e in seguito attaccando la violenza ermeneutica della teologia in nome dell'acribia e dell'obiettivismo filologici, oppure utilizzando, adeguatamente indebolite, categorie metafisiche altrove ritenute decadute (Haar 1977: 6; Deleuze 1962). Né stupisce che, in un quadro continuista redento da ogni residuo dualismo (in sé metafisico), Nietzsche possa evitare di fissare dogmaticamente il vero senso dell'interpretazione e, trasvalutando le stesse condizioni trascendentali del discorso ermeneutico, si senta autorizzato a ravvisare nel testo e nell'interpretazione nient'altro che il risultato, assolutamente fluido, di una creazione reciproca (Schrift 1990: 196), così che solo di volta in volta, e per ragioni puramente funzionali, si possa stabilire dove (convenzionalmente) finisca il testo e dove (altrettanto convenzionalmente) cominci l'interpretazione. La posta in gioco è probabilmente quella di un'ermeneutica dell'assolutamente «continuo», praticabile solo da quei rarissimi esseri dionisiaci predestinati al «labirinto» (AC Pref.: 3), capaci cioè di tollerare l'assolutamente non plasmabile e incontrollabile (Bindschedler 1954: 81-88), ma nient'affatto identificabile con una passiva e sconsolata descrizione di un mondo senza verità, dal momento che per invalidare le interpretazioni vigenti sarebbe necessario possederne delle altre, ma il solo modo di pervenire a queste altre interpretazioni è proprio

quello di far valere, fino a prova contraria e pur nella consapevolezza che non sono altro che interpretazioni, quelle sole che al momento ci sono accessibili e ci paiono persuasive (Nehamas 1983: 488). In fondo, e a prescindere da come si voglia valutare l'eccessiva iperbolicità degli assunti nietzscheani, viviamo il conflitto relativamente incruento delle interpretazioni solo perché è in esso che si sarebbe trasferito il valore sociale-iniziativo un tempo attribuito al duello (cfr. MA § 365: 216; EH, «Le considerazioni inattuali»: 2), e perché solo in questo conflitto la scrittura riesce ancora a rivendicare in qualche modo un diritto all'originalità altrimenti perduto nell'epoca della massificazione della scena letteraria (Rupp 1982: 258 ss.).

Ciò che intendiamo dire, in conclusione, è che l'ermeneutica nietzscheana non sceglie mai definitivamente tra apollineo e dionisiaco, ossia tra un'interpretazione centripeta, che sintetizza il molteplice in unità circoscrivendo la prospettiva, e un'interpretazione centrifuga, che invece infinitizza, dissolvendo le unità provvisorie di volta in volta costruite e promuovendo altre prospettive. Il suo progetto può risultare consistente o meno, ma quel che è in gioco è certamente la possibilità che l'unità del senso non comporti ottusità interpretativa e, viceversa, la proliferazione del senso non comporti *décadence* e perdita di potenza. Non escludiamo certo che questa conclusione sistematizzi troppo un discorso che si pretendeva non sistematico (GD, «Sentenze e frecce», § 26: 58), oppure sminuisca il (supposto) significato abissale dei suoi concetti (Scheier, a cura di, 1990: XXII); e tuttavia, a voler far valere gli stessi criteri suggeriti per Nietzsche, anche questa nostra «interpretazione» sarebbe sconfessabile solo se si arrogasse il diritto, diventando così una semplice «canzone da organetto», di tacitare ogni altra possibile interpretazione - che invece è benvenuta, a patto che non si limiti a giocare con l'idea, evocativa ma scientificamente letale, secondo cui si scrivono libri al preciso scopo di nascondere qualcosa (JGB § 289: 201), perché è evidente che il regresso da maschera a maschera che ne conseguirebbe renderebbe impraticabile, non meno dell'ipotesi cartesiana del dio ingannatore, qualunque ulteriore esercizio cognitivo.

Capitolo sesto

Ontologia

1. I due dogmi del nichilismo

Secondo la ricostruzione di Kuhn (1992: 18), le prime testimonianze del nome «nichilismo» risalgono all'estate 1880; le prime occorrenze tematiche rimonterebbero, viceversa, ad almeno quindici anni prima, ossia all'autunno 1865, indi all'inverno 1867-68, e trarrebbero origine (Kuhn 1992: 37-38) dalla riflessione sul pessimismo di Schopenhauer, corroborandosi con le letture di J. Müller, Koeppen, Spir. Ora, però, problematico è anzitutto dire che ciò che Nietzsche trattava in precedenza *senza il nome* possa essere ricondotto (per forza di cose arbitrariamente e retrospettivamente) a ciò che si intende con «nichilismo». Ancora secondo l'indagine della Kuhn (1992: 121-31), gli ambiti del nichilismo nietzscheano sono la teoria della conoscenza (con riflessioni che risalgono all'inverno 1869-70 e alla primavera 1870); la religione, la metafisica e la scienza (inizio: tra l'estate del 1872 e i primi mesi del 1873, con particolare riferimento agli esiti della filosofia di Kant); l'estetica come filosofia dell'arte (dall'inverno 1869-70 e la primavera 1870: l'arte come contromovimento rispetto alle tendenze nichilistiche della conoscenza e come sostituto delle religioni e della metafisica); la morale, la politica, l'economia (inizio: estate e autunno 1873). Come si vede, qui abbiamo due sfere diverse: da una parte, un'indagine su quello che c'è (ontologia), e sul suo eventuale venir meno; dall'altra, una tematizzazione della sorte della umanità moderna nell'epoca del disincanto e della morte di Dio (assiologia). Ora, contro questo primo dogma del nichilismo, non è affatto detto che per Nietzsche il nichilismo assiologico possa costituire un processo unitario, né soprattutto che sia un male. C'è poi un secondo dogma. All'origine dell'occorrenza nominale starebbero, ancora secondo Kuhn, delle traduzioni francesi da Turgenev, tra cui *Padri e figli* (1863). È del resto un dato largamente acquisito (Müller-Lauter 1971: 66-68) che la riflessione nietzscheana sul nichilismo abbia delle fonti generalmente

russo-francesi: Dostoevskij, Turgenev, Herzen, Bourget (che secondo Andler 1920-31 è la fonte principale, con i suoi *Saggi di psicologia contemporanea*, 1883; ma Müller-Lauter 1971 osserva che Bourget si riferisce già ai russi). Queste considerazioni risultano coerenti con l'ipotesi di Montinari (1987: 270), secondo cui Nietzsche avrebbe conosciuto il nichilismo russo attraverso il capitolo consacrato a Cemisevskij da Brunetière in *Il romanzo naturalista* (1883). Sin qui, tutto sembra andar bene, e resta una questione secondaria stabilire con esattezza da quale fonte russo-francese Nietzsche potrebbe avere attinto il nome. Müller-Lauter (1971: 68) aggiunge però un'osservazione per molti versi preziosa: sulla base di queste influenze, Nietzsche non intende più la portata originaria del nichilismo quale si era manifestata nelle critiche di Jacobi, von Baader, Weisse e I.H. Fichte alla filosofia dell'idealismo tedesco, ma si inserisce piuttosto in una seconda storia, quella per cui il tema di fondo non è l'ontologia (la prova dell'esistenza del mondo esterno e il superamento dell'ipotesi secondo cui il mondo non è che rappresentazione), bensì l'assiologia (la questione della crisi dei valori e della mancanza di senso della vita). Indi, secondo un processo a lui consueto, egli retroverte nell'antico l'evento moderno, predatandolo a Epicuro, Pirrone, ai cristiani, e, tra i moderni, a Bacone, Pascal, Kant, sino a che, con Carlyle, Comte, Spencer, Schopenhauer, de Vigny, Leopardi e Eduard von Hartmann, il nichilismo ideale o precorso viene a coincidere con quello reale e saputo (Müller-Lauter 1971: 82-83). Se le cose stanno in questi termini, il secondo dogma del nichilismo consisterebbe per l'appunto nel sostenere che Nietzsche ha inteso risolvere il problema ontologico entro il dibattito assiologico, così che la crisi dei valori importerebbe anche un decreto di sparizione del mondo. Come si legge nel dizionario filosofico di Krug (cit. in Volpi, Pref. a Heidegger 1961: 23), l'affermazione «*nihil est*» si distrugge da sé; ma Krug prosegue parlando di un nichilismo sociale e religioso (con riferimento al francese *nihilisme*). Insomma, come scrive Deleuze (1962), il «nulla» nel nichilismo non designa il non-essere, bensì «il valore del nulla». Ma, se si può ben capire che il nichilismo riguarda il problema del senso, non è del tutto deciso che in Nietzsche l'assenza di senso (morale) comporti - regolarmente o anche solo prevalentemente - l'assenza di senso estetico e ontologico, ossia, per l'appunto, la nullificazione del mondo. Tipicamente, l'interpretazione heideggeriana, e le molte che ne dipendono, muovono dalla tacita o dogmatica identificazione del nichilismo ontologico e del nichilismo assiologico; e un discorso sulla ontologia di Nietzsche dovrà ovviamente domandarsi se le cose stiano in questi termini. Anche da una analisi sommaria, ma imprescindibile quando si voglia ragionare sul nichilismo nietzscheano, risulta che è abbastanza ovvio che

Nietzsche, malgrado le apparenze, non nutre mai un dubbio radicale circa l'esistenza del mondo; che questo sia diventato favola non è ancora un motivo per discorrere di una dissoluzione dell'ontologia.

Veniamo ai testi, e anzitutto all'annuncio dell'uomo folle nel § 125 della *Gaia scienza*, che proclama all'umanità la morte di Dio, ossia di un ente supremo, ma non della totalità degli enti (c'è un uomo che predica, una umanità che ascolta, e un mondo in cui l'evento ha luogo):

Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono!

Non si tratta dunque di un proclama di nichilismo ontologico. Tipicamente (e per restare ad autori tradizionalmente implicati nel dibattito), Hegel e Jacobi sono per buona parte reciprocamente agli antipodi quanto alla questione dell'essere: il primo la rimette in prima istanza, almeno all'epoca di *Glauben und Wissen* (1802), all'iniziativa costruzionistica dell'immaginazione trascendentale; il secondo, e sin dalla polemica con Fichte, si affida piuttosto alla convinzione che il mondo c'è, senza bisogno di prove razionali. Tuttavia, entrambi assumono che il senso fondamentale dell'epoca moderna sta nella morte di Dio (ossia nel fatto che *Cristo*, il figlio, e non già il creatore del mondo, né meno che mai il mondo stesso, *Deus sive natura*, è morto senza risorgere), sicché il mondo è interamente rimesso all'iniziativa umana, secondo l'argomento che Stimer svilupperà in *L'Unico e la sua proprietà*: «All'inizio dei nuovi tempi s'affaccia Tuomo-Dio'. Al loro tramonto dileguerà dall'uomo solamente Dio? E può l'uomo-Dio veramente morire se in lui muore soltanto Dio?».

Ora, quando Nietzsche giudica il mondo come «un mostro di forza, senza principio e senza fine» (*Frammenti postumi*, giugno-luglio 1885, 38 [12], Op VII.3: 292), espone un giudizio che non collima affatto con il preteso lamento della morte di Dio, tanto più che, nell'apofrismo 22 di *Umano troppo umano* //, aveva scritto che all'origine era il non senso, e che Dio era per l'appunto questo non senso. La mancanza di fine non appare alcunché di negativo, al punto da venir auspicata: l'innocenza del divenire si appoggia, schopenhauerianamente, a null'altro che *necessità* e *causalità* (*Frammenti postumi*, primavera-estate 1883, 7 [21], Op VIII: 234). Anzi, ciò che ha luogo nella morte di Dio è proprio la *spiritualizzazione* (la de-ontologizzazione, la trasformazione in valore) del divino (la situazione del discorso di Kirillov nei *Demoni*, sul regno di Dio come condizione del cuore, o la sentenza dell'*Estetica* hegeliana secondo cui il carattere proprio del cristianesimo è *l'allegorizzarsi* del divino, che non è più nulla di

esistente). E qui l'assiologia riceve una netta limitazione dall'ontologia, e questo sin nell'ambito teologico. Poco dopo l'annuncio dell'uomo folle (FW § 136), Nietzsche loda la concezione ebraica del dio come monarca (paragonabile a Luigi XIV); in esso il popolo proietta il culto per la propria potenza. E una prospettiva che si sviluppa sistematicamente nell'*Anticristo*: è una «buaggine» dei teologi cristiani quella che interpreta come progresso il passaggio dal Dio degli Ebrei al Dio cristiano come somma di ogni bene (AC: 184).

Il Dio cristiano è un Dio degenerato, il suo regno è un «ospedale», un «ghetto», un «sottosuolo», un «regno dell'oltretomba»; il Dio come spirito e come «ragno» è l'infimo livello della divinità (AC: 185). Tutti questi giudizi ribadiscono la circostanza per cui la morte di Dio non comporta alcuna conseguenza sul piano della questione dell'essere, che anzi (come mondo e come vita) permane quale termine di confronto positivo rispetto alla spettralizzazione del divino.

2. Storia della metafisica e teoria del contagio

Se questa circostanza può non apparire evidente è perché, sotto il nome di «ontologia», si possono intendere due sfere profondamente diverse. La prima è quella che - in Aristotele come in Clauberg o in Quine - si riferisce a ciò che gli enti hanno in comune (identità, differenza, moto, stasi ecc.), risultando per questa via imparentata con la fisica e con la percettologia. È essenzialmente a questa nozione che si riferisce non tematicamente Nietzsche, come risulta dai suoi interessi predominanti nei confronti delle scienze naturali. Una seconda nozione, più recente e limitata, è quella a cui fa riferimento Heidegger, intendendo non un'indagine sugli enti e su ciò che hanno in comune, ma sull'essere che non è l'essere dell'ente. Per quanto Heidegger insista nel distinguere un tale essere da Dio, e in particolare muova delle critiche costanti all'ontologia come onto-teologia (secondo una nozione storicamente ingiustificata), è abbastanza ovvio che l'ontologia di Heidegger ha gli aspetti di una teologia negativa; e proprio per questo motivo può apparire scontato che la morte di Dio sia una sentenza carica di implicazioni ontologiche. In secondo luogo, diversa-mente dall'ontologia prevalente, che è di carattere fiscalistico, Heidegger tende a storicizzare la questione dell'essere, considerandola come condizionata da testi e da decisioni storiche (ad esempio, Heidegger 1961: 141-49), di modo che la storia dell'ontologia verrebbe in buona sostanza a coincidere con la storia della filosofia, a sua volta caratterizzata prevalentemente come metafisica, ossia come impegnata nell'oblio di quello stesso essere che pretenderebbe di

studiare. Se dunque la negatività dell'ontologia sta alla base della caratterizzazione ontologica della tesi nietzscheana sulla morte di Dio, la storicità della metafisica farebbe di Nietzsche non tanto un autore di un'epoca determinata e impegnato in problemi specifici, bensì la stazione terminale di una vicenda avviatasi *grosso modo* con Platone. Heidegger aggiunge - e, ovviamente, non si tratta di un'implicazione irrilevante - che Nietzsche avrebbe avuto piena consapevolezza di entrambe le circostanze (dell'ontologia come teologia e della propria collocazione in una storia della metafisica a lui pienamente nota). Sin da questa altezza si pone un primo quesito, basso ma cruciale: *come si è trasmessa la storia della metafisica in Nietzsche?* Se la metafisica non è anzitutto natura, Nietzsche non può aver attinto le sue cognizioni dai sensi. Ora, scrive Heidegger, «Nietzsche sapeva che cosa è la filosofia. Questo sapere è raro. Solo i grandi pensatori lo posseggono» (Heidegger 1961: 22). E se, rifiutandoci di ricevere l'argomento di autorità, provassimo a condurre qualche perizia? Heidegger assume che Nietzsche avesse piena e diretta contezza storiografica dei suoi predecessori: nell'intendere l'essere come volontà, egli si sarebbe allineato alla «migliore e più grande tradizione della filosofia tedesca» (Heidegger 1961: 47), con cui aveva un rapporto «originario» e «maturo» (Heidegger 1961: 72). Per intendere la legittimità ermeneutica di questo gesto - che è insieme di radicamento immaginario e di spaesamento e deterritorializzazione - converrà fare qualche riscontro:

Come filosofo, Nietzsche era un autodidatta. Deve confessare di non aver avuto la fortuna di trovare un maestro di filosofia. I suoi personali studi filosofici erano singolarmente eclettici. Di Aristotele, ad esempio, non aveva letto i fondamentali scritti di metafisica e di etica, bensì solo la retorica. Poi superava d'un balzo l'intera patristica, la scolastica e il razionalismo, dedicandosi immediatamente alla sua epoca e a quella recentemente trascorsa: prima di tutti Schopenhauer, e poi Friedrich Albert Lange, Eduard von Hartmann, Ludwig Feuerbach; aveva conosciuto Kant solo tramite l'esposizione di Kuno Fischer, e nell'originale aveva letto soltanto la *Critica del giudizio*. (Janz 1978-79, I: 377)

In particolare - e vedremo la pregnanza di questa implicazione - le sue conoscenze si fermano, cronologicamente, a un filosofo ellenistico come Diogene Laerzio, e riprendono con gli epigoni di Kant (Janz 1978-79, II: 213), ossia saltano a piè pari quella grande stagione della metafisica tedesca con cui, secondo Heidegger, Nietzsche avrebbe intrattenuto un rapporto intimo e maturo; i suoi numi filosofici (a partire da Schopenhauer) sono proprio coloro che, secondo lo Heidegger della *Introduzione alla metafisica* o dei *Beiträge* (1936-39), rappresenterebbero la piena decadenza filosofica che si trasmette fra il declino dell'idealismo e l'avvento di Nietzsche medesimo. Se poi si assume, con Heidegger, che il momento culminante della riflessione nietzscheana sta nell'ultimo periodo della sua vita cosciente, sarà

necessario osservare che, come scrive Janz (1978-79, II: 394), dall'autunno 1885 i riferimenti a Kant, come pure quelli a Cartesio, Leibniz, Hegel e Schopenhauer si diradano, mentre è «evidente un uso intenso di Teichmüller e nuovamente di Spir»; e Janz (1978-79, II: 548) - d'accordo con Stack (1983: 141-42), il quale del resto osserva (come Schlechta e molti altri) che di rado gli inediti sono più significativi degli editi - avanza persino l'ipotesi che nell'organizzazione formale del progetto del *Wille zur Macht* Nietzsche si servisse paradigmaticamente di Lange.

Ma, anche a voler prendere per buona l'implicita dottrina del contagio che determinerebbe le *inclusioni* entro il canone aureo che Heidegger imputa a Nietzsche, non risulta perspicuo il motivo delle *esclusioni* che lo orientano. In altri termini, posto che - come ritiene Heidegger - nel motore Diesel si depositi la storia dell'Occidente, assicurando a ogni camionista una pre-comprensione di Aristotele, non si è spiegato perché Nietzsche non sarebbe stato influenzato da autori che sicuramente ha letto. Il canone, infatti, è greco-tedesco; prescinde da autori che contarono molto per Nietzsche, come i moralisti francesi e italiani, o gli interessi verso l'empirismo e lo spinozismo; più complessivamente, esclude le fonti contemporanee per privilegiare una storia aulica e remota. Non è affatto adiaforo - per fare un esempio - che l'espressione *gai savoir* venga da Emerson (Campioni 1987: 139 n.), né che gli artisti che contarono per Nietzsche non fossero solo Wagner e Dostoevskij, ma Baudelaire, Zola, i Goncourt, Stendhal, ossia quelle fonti francesi e ottocentesche che Montinari (1987), nelle ultime fasi della sua ricerca, aveva indicato come prioritarie. La contemporaneità, e persino il giornalismo, procura un filtro e un movente costante per l'approccio con l'antico, rendendo in buona parte retorica la rivendicazione di inattualità spesso ripetuta da Nietzsche. Infatti, a dispetto dell'ipotesi di un rapporto originario e di un solitario dialogo tra grandi, prettamente moderno è il carattere della lettura nietzscheana della grecità (cfr. *supra*, cap. Ili, e Barbera in Campioni, Venturelli, a cura di, 1992), sicché le mediazioni non intervengono, come è ovvio, solo per fonti avulse, poniamo il codice di Manu nella traduzione di Jacolliot (Campioni 1987: 145), ma per quegli stessi autori relativamente prossimi all'esperienza professionale di grecista. Così (Barbera 1992: 59-60), l'idea del divenire come gioco (l'immagine omerica attribuita al carattere del tempo in Eraclito) risulta in Nietzsche da una duplice contaminazione, gli *Studi eraclitei* di Bemays e *l'homo ludens* in Schiller, e, come ricorda Barbera ' (1992: 61 n.), già Richard Oehler (1904: 63) aveva riconosciuto in Schopenhauer la fonte dell'entusiasmo per i presocratici. La perizia si può ripetere nel caso della retorica greca (Lacoue-Labarthe, Nancy 1971; Behler 1989), che si sostanzia

essenzialmente di fonti moderne come *La lingua come arte* di Gustav Gerber (2 voll., 1871-73) e *La retorica dei greci e dei romani* di Richard Volkmann, del 1870. Tipicamente, è da Gerber (Meijers 1988) - a sua volta dipendente da Jean Paul (Behler 1989: 113) - che Nietzsche mutua l'idea secondo cui l'origine del linguaggio e delle categorie razionali non sarebbe logica, bensì artistica, rilevando da metonimie, metafore e sineddoci. Heidegger sembra essere stato tratto in inganno dalla tendenza di

Nietzsche a rivelare solo con grande parsimonia le proprie fonti (questo apparirà specialmente chiaro nel caso dell'eterno ritorno, come vedremo). Ma la costante omissione di quelli che - forse - si possono considerare come dei dettagli finisce per alterare il senso complessivo della attività di Nietzsche, e a mistificarne l'oggetto. Ma, fra tutte le esclusioni dal canone operate da Heidegger, una appare di gran lunga più arbitraria e decisiva, quella della scienza.

3. Scienza e verità

Come è ovvio, qui non ne va solo del colore, ma della sostanza. Diversamente da Heidegger, Nietzsche esclude che lo spirito agisca altrimenti che su se stesso, e bolla come superstizione (*Frammenti postumi* inverno 1883-84, 24 [21], Op VII. 1.2: 325) l'ipotesi che possa avere delle conseguenze sulla materia. Nietzsche era ritornato sulla decisione di studiare la teologia, e la stessa sistematica contrapposizione tra la *scienza* e la *morale* basta a invalidare ogni ricorso esclusivo al relativismo. La lotta della scepsi contro la scienza, sin dagli albori della filosofiagrecia, è condotta in nome della morale (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 14 [141], Op VIII.3: 113). Bramarne cristiani hanno paura del mondo dell'apparenza, mentre gli scienziati lavorano positivamente a sopraffare la natura (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1884, 26 [229], Op VII.2: 191); proprio per questo si tratta di usare la scienza contro la filosofia (d'accordo con un piano per il *Wille zur Macht*, primavera-estate 1888, 16 [51], Op VIII.3: 292). Nella stessa linea si pone la netta contrapposizione tra religione e morale da una parte, e scienza e fisiologia dall'altra (dalla parte della verità) (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1882, 3 [1], Op VII: 92), di modo che lo stesso valore critico e decostruttivo della scienza consegue precisamente dal fatto che essa si è sempre eretta contro le mistificazioni della religione e della morale. Invece di ravvisare il punto centrale della riflessione nietzscheana nel nichilismo (iscrivendo così tutto il senso del suo lavoro nella classe delle scienze politiche e morali), appare molto più fondato e produttivo riconoscere

la questione del nichilismo come un evento secondario e una conseguenza di una indagine prioritariamente orientata naturalisticamente, e sensibilissima alle scienze naturali, rispetto a cui il nichilismo potrà decadere a *quantité négligeable*. Viceversa, nella sua prolusione a Friburgo, Heidegger (1929: 61) scrive, biasimando le scienze moderne: «Ciò a cui tende il riferimento al mondo è l'ente stesso - e nient'altro»; e specifica, in nota, che quel «nient'altro» è la deplorabile affermazione di Taine «rappresentante di tutta l'epoca dominante». Tanto basta a chiarire - se solo si consideri l'ammirazione di Nietzsche per Taine - la differenza tra Nietzsche e Heidegger quanto ai problemi della scienza, e a indicare il principio della sistematica distorsione delle prospettive nietzscheane nella interpretazione heideggeriana. Heidegger costruisce un Nietzsche univocamente avversario del positivismo e del darwinismo (1961: 70), dove la reazione delle scienze dello spirito contro le scienze della natura viene a saldarsi (era già il caso di Bertram 1918: 80) con la rivendicazione dell'inattualità eroica di Nietzsche rispetto al suo presente. E, se le aperture nietzscheane rispetto alla scienza appaiono difficili da cancellare, risulta necessario ipotizzare o un cedimento «metafisico» di Nietzsche (come quando - 1961: 533 - e confondendo Darwin con Lamarck, Heidegger ammette che «la teoria darwiniana dell'ereditarietà» è centrale per Nietzsche) o un riuso filosofico per cui, attraverso la mediazione (nell'«essenziale» irrilevante) di Darwin, Eraclito e Democrito rientrano nella scienza, facendone saltare le impalcature (Heidegger 1961: 508; Oehler e altri avevano già mostrato che qui il tramite era piuttosto Lange). Che l'interesse nietzscheano verso la scienza fosse secondario e reattivo, come sostiene Heidegger, e molti altri prima di lui (Riehl 1897: 74; Drews 1904: 204 ss.), è un chiaro preconceito; al contrario, il cavallo di battaglia della lotta di Heidegger contro la scienza (la condanna della storia della metafisica e l'appello a un oltrepassamento) deriva da Nietzsche, e dalla cultura *scientista* e *positivista* in cui si era formato.

Il motivo di questo riferimento privilegiato, anche di là da censibili circostanze storiche, inerisce anzitutto all'ontologia di Nietzsche e alla dottrina della verità che le è coordinata. Un'ontologia non può prescindere dalla scienza, perché Nietzsche, a differenza di Heidegger, non sviluppa una teoria della doppia verità, dove a una verità scientifica come conformità della proposizione alla cosa si contrapporrebbe una verità filosofica o artistica come apertura e istituzione di un mondo storico; al contrario, tien fermo al valore prioritario della verità come *adaequatio*, cui corrisponde una dottrina della ontologia come presenza. Non è dunque evidente da dove Heidegger tragga l'idea che Nietzsche respinga la nozione di verità come *adaequatio* (Heidegger 1961: 509), specie se si considera che lo

stesso nichilismo (tipicamente, nel frammento datato Lenzer Heide, 10 giugno 1887, Op VIII.1: 199 ss.; 5 [71]) è un esito della volontà di verità che rivela come *fattualmente* infondato il mondo morale cristiano. Ciò che Nietzsche assume positivamente come regola della verità è la dottrina della corrispondenza della proposizione alla cosa (Wamock 1978, Wilcox 1986; più complessivamente, sul concetto nietzscheano di verità, cfr. Granier 1966, Stegmaier 1985, Bittner 1987); e solo quando questo requisito appaia conseguibile ritiene legittima la dottrina negativa della verità che gli è stata spesso imputata (Kaufmann, Löwith, Danto). È dunque problematico sostenere, per esempio con Grimm (1977: 63), che Nietzsche cerca di invalidare la dottrina della verità come corrispondenza, ma lo fa con un linguaggio che la presuppone; perché bisognerebbe provare - il che è impossibile - che Nietzsche abbia adottato una dottrina della doppia verità di stampo heideggeriano.

Che l'*adaequatio* sia un *a priori* relativo conforme ai caratteri del vivere animale e umano, e dunque adattabile a fini di dominio (Habermas 1968: 286), non toglie che le esigenze vitali rendano oziosa la distinzione tra assoluto e relativo; al punto che l'odio verso la verità, che non sopporta sentimentalismi, è considerato una «depravazione intellettuale» (*Frammenti postumi*, ottobre 1888, 23 [4], Op VIII.3: 372). Proprio questo non viene considerato da Heidegger quando definisce l'*adaequatio* come un concetto «tradizionale» di verità (Heidegger 1961: 441 ss.), cioè - e la conclusione non è affatto scontata - *storico* e *relativo*, subordinato alle urgenze maggiori della volontà di potenza, che libererebbe, di un colpo, così dai vincoli della morale come da quelli della *adaequatio* (Heidegger 1961: 42; 425 ss.). Ora, tra le tante ingenuità che a buon diritto si possono imputare a Nietzsche, non c'è sicuramente la credenza per cui la verità risulterebbe condizionante rispetto alla morale. Quanto poi alla storicità della verità, Nietzsche sostiene (con larghissima approssimazione storica) che la differenza che separerebbe l'età sua da quella di Platone, Leibniz e Kant, e che la ricondurrebbe a Eraclito e a Empedocle, sarebbe il fatto che «noi siamo in tutto e per tutto *storici*» (*Frammenti postumi*, aprile-giugno 1885, 34 [73], Op VII.3: 121), e che la storia consente di «abbreviare con segni il divenire eracliteo» (*Frammenti postumi*, giugno-luglio 1885, 36 [27], Op VII.3: 240). Ma è anche vero che questa abbreviazione è intesa, nel medesimo luogo, come «mummificazione», e che altrove Nietzsche stigmatizza il senso storico come invadenza e mancanza di pudore (*Frammenti postumi*, giugno-luglio 1885, 37 [13], Op VII.3: 269).

Qui più che in qualunque altro ambito (né ovviamente si tratterà di una responsabilità esclusiva di Heidegger), la differenza tra gli anni Trenta del nostro secolo e gli anni Ottanta del secolo scorso si fa

sentire. Uno sguardo alla storia dell'esegesi può essere illuminante. Recentemente si sono intensificati gli studi su Nietzsche e la scienza (si veda, oltre ai titoli citati nel presente lavoro, il fascicolo monografico delle «Nietzsche-Studien», XIII, 1984), ma si avrebbe torto a concluderne che si tratta di un'acquisizione nuova. Come osservò precocemente Lou Salomé (1894: 159), una nozione come quella di volontà di potenza non ha senso fuori da un orizzonte scientifico (e, aggiungiamo, l'eterno ritorno si raccomanda come «la dottrina più scientifica»), e Vaihinger, nel 1902, aveva sottolineato la centralità dell'indagine scientifica in Nietzsche, e l'interesse prioritario di Nietzsche per la scienza naturale lungo tutto l'arco della sua riflessione risultava ben chiaro dalle testimonianze dei contemporanei (Förster-Nietzsche 1895-1904, II.2: 521-22; P. Gast e A. Horneffer, Postfazione a GOA, XIII: 367-68, cit. in Müller-Lauter 1978: 159 n.), indi nella biografia di Andler, che alimenta per esempio la considerazione di Deleuze (1965: 7) circa il fatto che l'interesse per le scienze positive, quali la fisica, la biologia e la medicina, non può essere considerato accidentale. Si tratta, a tutti gli effetti, di un'evidenza poco contestabile. Piuttosto, se Schlechta (1958: 25), iterando l'esigenza di valorizzare il momento scientifico in Nietzsche, sottolineava l'oggettiva problematicità di un tale approccio, è per l'appunto perché nel corso degli anni Venti e Trenta (e con ricadute a lungo termine) si era imposta una immagine mitico-eroica di Nietzsche come nemico della scienza e della verità. Ma che Nietzsche non avesse una conoscenza più che sommaria delle scienze naturali, come sottolineava a suo tempo Kaufmann, resta in primo luogo un argomento da provare, e non dimostra comunque ancora nulla circa il rilievo teorico delle scienze per Nietzsche.

Se oggi appare ovvio che il problema di Nietzsche, per esempio come filologo, consistesse nell'oltrepassare il positivismo, magari attraverso una dottrina dell'estasi (Tejera 1987: 57-70), era almeno inizialmente chiaro che l'oltrepassamento del positivismo era condotto attraverso gli strumenti del positivismo medesimo (Hensel 1914, con ampia letteratura sul tema). Le cose cambiano quando, un decennio più tardi, Reininger (1925) o Selung (1926) possono tracciare un percorso di Nietzsche che, partito dall'idealismo e passato attraverso il naturalismo, sarebbe infine pervenuto alla costituzione di una nuova etica (ossia di alcunché di disciplinarmente circoscritto nelle scienze dello spirito). Viceversa, è senza scandalo che nel 1900 Zeitler aveva potuto disegnare la via di Nietzsche come un percorso che dalla metafisica giungeva alla biologia, passando attraverso il criticismo, e nelle conferenze che Raoul Richter terrà nel 1902-3 (per confluire poi in un libro famoso) si insiste sul ruolo di Lange, oltre che di Schopenhauer (ed. 1909: 152 ss.).

Se dalle interpretazioni veniamo ai fatti, un primo dato di fatto difficilmente contestabile è che Nietzsche tentò, per tutta la vita, di rimediare alle lacune nella formazione scientifica dovute al *cursus* esclusivamente umanistico della sua educazione a Pforta. Queste integrazioni iniziano già all'epoca degli studi universitari, si fanno sistematiche nel periodo dell'insegnamento a Basilea, per divenire esclusive dopo le dimissioni, cioè per l'appunto nel decennio in cui ha luogo la formazione del suo sistema. Come ricorda Andler (1920-31 I: 455 ss.), dopo Elisabeth e prima di altri biografi, già nel 1868, in occasione degli studi su Democrito, Nietzsche aveva iniziato a nutrire un interesse nei confronti della scienza che continuò a incrementare. Dopo il 1872, Nietzsche avvia degli studi di fisica generale, che toccano il libro di Zöllner sulla natura delle comete (1872: lo ritroveremo nella elaborazione dell'eterno ritorno), la *Philosophiae naturalis theoria* di Boscovich (1758), la *Storia della chimica* di Kopp (1843-44), lo *Sviluppo della chimica* di Ladenburg (1869), dove si tratta del modo in cui si sono formate le moderne teorie atomistiche. Legge anche gli *Elementi di fisica* di Pouillet (1827-30), e altre opere quali la *Teoria generale del moto e della forza* di Mohr (1869) e *Il meraviglioso edificio dell'universo* di Mädler (1861), e già scritti come *Sulla verità e la menzogna in senso extramorale* recano le tracce di queste letture, di cui avremo modo di dettagliare l'efficacia nel seguito del nostro discorso. Schlechta e Anders (1962: 261-62), indi Janz (1978-79,1: 520), hanno fornito l'elenco dei libri presi in prestito da Nietzsche alla biblioteca di Basilea dal novembre 1870 al novembre 1874, dove è ragguardevole la quantità di letture scientifiche (Funke, Helmholtz, Cantor, Zöllner, Pouillet, Boscovich, Kopp, Mohr, Mädler). Per parte sua, già nel 1942 (pp. 24-27), Oehler aveva fornito la lista completa dei libri di scienze naturali presenti nella biblioteca privata di Nietzsche (e ulteriori e definitivi ragguagli si possono trovare in D'Orio 1995: 118-23). La ragione di queste letture -profonda e non occasionale - è esposta nel passo di *Ecce homo* (EH: 334) in cui Nietzsche descrive la sua decisione di abbandonare la filologia per dedicarsi alla fisiologia, alla medicina e alle scienze naturali: «alla mia scienza mancavano completamente le *realità*, e le 'idealità' chissà a che diavolo servivano!».

Il riferimento alle scienze naturali non deve d'altra parte apparire così singolare. L'epoca in cui Nietzsche svolge la propria riflessione è segnata senza eccezione dallo sviluppo delle scienze come paradigma ultimo di riferimento al reale. Una ontologia non avrebbe avuto alcuna credibilità al di fuori di un tale quadro di riferimento, che vale per tutti gli autori che, in modo diverso, risultarono decisivi per Nietzsche, da Schopenhauer a Lange a von Hartmann (e questo senza tener conto delle letture specificamente scientifiche). La sentenza di

Sulla verità e la menzogna in senso extramorale, secondo cui la costruzione dei concetti è svolta inizialmente dal linguaggio, indi dalla scienza, non va dunque intesa come un'apologia delle scienze dello spirito contro quelle della natura. All'inizio della prolusione basilee-se su *Omero e la filologia classica*, Nietzsche insiste sul fatto che la filologia non è solo storia ed estetica, ma anche scienza naturale (sebbene qui la «natura» indagata sia la lingua, però in quanto *istinto* dell'uomo), e il luogo spesso citato (JGB § 22: 27) in cui, in veste di «vecchio filologo», Nietzsche critica l'appello alla normatività della natura avanzata dai fisici non toglie che per Nietzsche la scienza che fallisce (e la sua stessa vicenda umana ne è la prova) è la *filologia* (Andler 1920-31 II: 178). La stessa filologia non è per Nietzsche un ambito umanistico contrapposto al sapere scientifico; vale in quanto essa stessa è scienza. Anzi, la filologia conta per Nietzsche precisamente per il suo aspetto *metodico* (Grimm 1977, e soprattutto Cataldi Madonna 1983), e non per nulla ancora molto avanti Nietzsche biasima così la trascuratezza nei suoi confronti: «La *mancanza di filologia*: si scambia continuamente l'interpretazione con il *testo* - e quale interpretazione!» (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 15 [82], Op VIII.3: 244).

Verità e metodo, d'accordo con l'impostazione di Ritschl, non costituiscono un'antitesi. In altri termini, il positivismo non costituisce una malattia dello sviluppo filosofico di Nietzsche, attraversata tra il 1879 e il 1881, e superata quando questi perviene alle proprie posizioni più genuinamente filosofiche (Heidegger 1961: 157). Di contro a questa lettura, sostanzialmente priva di riscontri, si è a giusto titolo sottolineato (Müller-Lauter 1978: 165) che proprio dal 1881 - ossia dalla visione dell'eterno ritorno, la quale, come avremo modo di verificare, nasce da suggestioni scientifiche e mira a giustificazioni scientifiche - si registra un netto incremento dell'interesse di Nietzsche per la scienza. Soprattutto, il positivismo non è il nemico da battere in nome della filosofia (o delle *Geisteswissenschaften*), bensì una posizione nel quadro di una riflessione che resta in ogni caso determinata da un riferimento prioritario alla scienza. Nietzsche non è un *Naturphilosoph* in senso proprio, come ritiene Mittasch (1952), ma coltiva comunque un ideale di conoscenza sperimentale (Spiekermann 1992: 8). Che non ci siano fatti, sentimenti o pensieri immediati (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1884, 26 [114], Op VII.2: 163) non costituisce affatto, come ritiene Habermas (1968), una critica del positivismo condotta da un filosofo che in precedenza ci aveva flirtato, ma (basti pensare a Mach) un ovvio svolgimento dei presupposti positivistici. È vero che Nietzsche, semplificando, confonde il positivismo con l'oggettivismo (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1884, 25 [348], Op VII.2: 219), così come confonde Darwin con Lamarck. È vero che nega i fatti

concreti sostenendo che tutto è fluido, e contrappone l'interpretazione alla spiegazione (*Frammenti postumi*, autunno 1885-autunno 1886, 2 [82], Op VIII. 1: 88). Ma sbaglia a credere che ciò che confusamente si chiama positivismo pretendesse qualcosa di diverso, e per parte sua è tutt'altro che coerente, nel momento in cui invoca (come Flaubert e nel medesimo *ethos* positivisti-co) «Un libro di dati di fatto» (*Frammenti postumi*, primavera-estate 1883, 7 [255], Op VII.1: 302), o quando sostiene che per la comprensione della grecità i dati storici, le azioni, sono ben più importanti delle parole (*Frammenti postumi*, estate 1883, 8 [15], Op VII.1: 322). Analogamente (*Frammenti postumi*, primavera-estate 1883, 7 [256], Op VII.1: 302), l'egoismo non va considerato come un principio, ma come «l'unico dato di fatto». Sotto questo profilo, è ravvisabile in Nietzsche una divaricazione tra due livelli (Habermas 1968: 282): da una parte, una metacritica della conoscenza, che cerca il fondamento del sapere, e che dunque si riconosce prioritariamente come *ontologia*; dall'altra, un'adesione alle metodiche delle scienze positive, e in particolare di quelle naturali, che più apertamente sembrano aderenti a un fondamento ontologico.

4. Il mondo vero diventato favola. Heidegger o Lange?

I] punto culminante della storia nietzscheana della filosofia - ossia della matrice della storia heideggeriana della metafisica - quale è condensata nell'apologo del *Crepuscolo degli idoli* (Op VI.3: 75-76), «Come il mondo vero 'finì' per diventare una favola», è il «canto del gallo del positivismo». Notoriamente, il percorso è scandito in sei stazioni, e precisamente:

1. Il platonismo, per il quale il mondo vero è raggiungibile «per il saggio, il devoto, il virtuoso», che anzi si identifica con quel mondo e con quella verità.

2. Il cristianesimo, quale «platonismo per il popolo», che definisce il mondo vero come irraggiungibile, ma lo promette al devoto, cioè al peccatore che fa penitenza.

3. Il kantismo (più esattamente, come vedremo, il Kant di Kuno Fischer e generalmente dei neokantiani), per il quale il mondo vero «irraggiungibile, indimostrabile», costituisce un dovere e un imperativo.

4. E a questo punto (cioè nell'attualità in cui Nietzsche sta scrivendo) che si giunge al positivismo, che decreta il carattere non vincolante di un mondo vero, ormai definito come non raggiunto e inconoscibile. Il riferimento non è generico, e chiarisce con esattezza che cosa intenda Nietzsche con «mondo vero», ossia la possibilità di

una conoscenza del noumeno di là dal fenomeno, il quale per l'appunto cessa di costituire un obiettivo filosofico con il positivismo, tanto che (basti pensare al decreto di Du Bois-Reymond: «ignorabimus») a sua volta non è più un obiettivo per il sapere.

5. Il quinto momento, nel quale, venuto meno il carattere vincolante del mondo vero, esso appare superfluo, giacché la finalità del vero (precisamente secondo l'assunto neokantiano con cui Nietzsche legge l'intera vicenda) era per l'appunto pratica, non costituisce che una integrazione del quarto, e dunque va ancora messo sul conto dei portati del positivismo.

6. La stazione terminale suona notoriamente: «Abbiamo eliminato il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *Con il mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*». Nulla, in prima istanza, consente di concludere che il percorso del «mondo vero» conduce a una nullificazione del mondo, ridotto a una favola. Favola è la credenza in un mondo di cose in sé caratterizzato moralisticamente; a una tale favola, proprio la *scienza* è chiamata a procurare delle smentite (come abbiamo appena visto, Nietzsche fa appello sistematicamente alla scienza per la confutazione della morale). Ma questo non comporta in alcun modo che il *mondo come tale* sia diventato una favola, e che dell'essere non sia più nulla. Anzi, proprio perché non c'è luogo di parlare di un mondo vero che ecceda quello delle apparenze (ossia del fenomeno), anche il mondo apparente scompare, giacché un fenomeno che non si contrapponga a un noumeno non è in ogni caso un'apparenza, ma è anzi il riferimento ultimo e ontologico della *realtà*.

Il capovolgimento del platonismo, e di tutta la filosofia sino a Kant, come cristianesimo più o meno dichiarato e come degradazione dei sensi, è una tesi che ha senso solo in un quadro positivistico. La lettura di Kant come «moralista» costituiva un *topos* degli studi kantiani del secondo Ottocento (Göring, Adickes, Renda, cfr. Fazio 1991: 158 n.). Che la filosofia congiuri spesso verso una subordinazione dei sensi, lo si intende avendo a mente il tentativo, tipico del neokantismo positivistico, di ricondurre il trascendentale a una dimensione fisiologica. In *Al di là del bene e del male* (§ 14: 19), Nietzsche rileva che la tendenza platonica a recalcitrare contro l'evidenza sensibile nasceva da una tendenza aristocratica nata per reazione contro uomini, come i Greci dell'epoca, dotati di sensi anche più vigorosi di quelli degli uomini moderni, e da disciplinare con una rete di «grigi concetti». Nietzsche ricorda che Platone diceva sprezzantemente che i sensi erano plebaglia (ed è un punto di piena concordanza kantiana che, con minor disprezzo, nella *Antropologia*, I, § 8, scrive che la sensibilità è «plebe» perché non pensa), e prosegue sostenendo che in questa sopraffazione aristocratica del mondo c'era in Platone un

godimento, antitetico ma affine a quello dei «darwinisti e antiteleologici» tra i fisiologi contemporanei. Tipicamente, nel *Crepuscolo degli idoli* («La 'ragione' nella filosofia», § 3), Nietzsche sostiene che la scienza si possiede solo quando sappia accogliere la testimonianza dei sensi, e sappia affilarli insegnando loro a «pensare fino in fondo». Qui troviamo per l'appunto un Settecento lamettrista che Nietzsche non tanto desume da Herder e Schiller (Negri 1994: 94), quanto piuttosto mutua direttamente dall'età sua. Che le cose stiano in questi termini, è piuttosto evidente, come appare chiaro, per esempio, nel commento che Jaspers (1936: 291 ss.) dedica all'apologo, sottolineando che Nietzsche ha di mira una definizione del mondo in termini di pura immanenza, così da superare la scissione tra il mondo dell'essere e quello del divenire che avrebbe caratterizzato la tradizione filosofica da Platone a Kant. Diverso, prevedibilmente, il commento di Heidegger in questo stesso giro d'anni, e precisamente nel corso del 1936-37 sulla *Volontà di potenza come arte* (1961: 199 s.). Pur riconoscendo che Nietzsche «non può voler dire» che, se il mondo intelligibile e quello sensibile sono aboliti, «tutto cade nel vuoto nulla» (Heidegger 1961: 205), e che anzi si assiste alla revoca dell'«anatema nei confronti del sensibile», proprio la risoluzione della volontà di potenza nell'*arte* viene non tanto a suturare l'antica contesa tra filosofia e poesia, ma a risolvere la prima nella seconda. Questa variazione viene confermata dalla circostanza per cui, in un corso successivo («La volontà di potenza come conoscenza», 1939), Heidegger sostiene che la trasformazione del mondo dell'essere nel mondo del divenire ha un esito nichilistico, giacché «Non c'è niente di 'essente'» (1961: 452) - una constatazione che per l'appunto autorizza la volontà di potenza come costruzione artistica del mondo (Heidegger 1961: 506 ss.). Il costruzionismo, di cui Kant, come vedremo, aveva escluso la legittimità filosofica, circoscrivendolo alla sovranità della matematica, viene convocato, in qualità di *Begriffsdichtung*, in termini che, equivocamente, si presentano come quelli di una costruzione reale (Heidegger 1961: 478). L'immaginazione trascendentale, di cui Heidegger esalta la valenza produttiva e - contro ogni verosimiglianza storica, almeno in riferimento all'ambito kantiano - artistica, si dispiega in una produzione *artistica*. L'arte, forte di una fatale confusione tra sentimento e sensazione (Heidegger 1961: 60), cioè di assiologia e di ontologia, è chiamata *al tempo stesso* a costruire la verità e la menzogna, il reale e la smaterializzazione (Heidegger 1961: 82 ss.). Appare prioritario in Heidegger escludere ogni senso autentico al richiamo di Nietzsche alla *fisiologia* (Heidegger 1961: 100 ss.; 132 ss.); lo stesso vale per la biologia (Heidegger 1961: 121 ss.; 428 ss.), e per l'analisi della *forma* (Heidegger 1961: 124 ss.), sistematicamente intesa come forma artistica (e mai come schema gestaltico e

percettologico, nonostante le ovvie affinità delle riflessioni di Nietzsche con quelle di Mach), e assimilata a una dottrina platonica delle idee (Heidegger 1961: 158 ss.). La ragione, scrive Heidegger commentando Nietzsche (Heidegger 1961: 474), è percezione del caos, cui conferisce ordine e stabilità. Il ragionamento nell'insieme inanella una serie di assunti che risultano difficilmente compatibili con la prospettiva nietzscheana: il riferimento della costruzione alla sola vita umana (Heidegger 1961: 478), a detrimento del ripetuto appello di Nietzsche a ciò che avvicina l'uomo all'animale; la risoluzione dell'estetica nella filosofia dell'arte, e dell'ontologia nella storicità (Heidegger 1961: 114-19); e la riconduzione dell'intera ontologia alla produzione artistica, come istituzione di una forma che è il solo contenuto (Heidegger 1961: 126).

Non è difficile riconoscere il travisamento delle reali intenzioni di Nietzsche, che nelle note su *Aesthetica* (autunno 1887, 10 [167], [168], Op VIII.2: 195-98) propone una pura estetica fisiologica su base essenzialmente leibniziana, e più generalmente sensista, che, pur variamente rilevata (Baeumler 1923, Giusso 1942: 210), incontra scarsa udienza presso Heidegger, che non dismette per un istante il lessico dell'estetica romantica. Malgrado la consueta denuncia dell'insufficienza dell'estetica come filosofia dell'arte (Heidegger 1961: 87), Heidegger conta di risolvere il problema non già dicendo che cosa, allora, sarebbe propriamente estetica, ma additando invece (con una mossa condizionata, determinata, e da ultimo arbitraria perché sospesa al puro gusto) che cosa è propriamente l'arte («la grande arte»). Se l'albero si riconosce dai frutti, non apparirà irrilevante il fatto che proprio da questa versione heideggeriana dell'apologo del *Crepuscolo degli idoli* abbiano preso avvio le molteplici tematizzazioni del divenir favola del mondo nell'età postmoderna, nelle quali sistematicamente un certo divenire storico e morale è convocato a giustificazione di una smaterializzazione del mondo che salderebbe i due volti del nichilismo, come questione assiologica e come questione ontologica. Ma non si tratta di ascrivere a merito o a demerito di Heidegger ciò che si è fatto a partire da lui, bensì di considerare come l'intera argomentazione heideggeriana sulla volontà di potenza come arte sia possibile solo in base all'implicito connubio tra nichilismo ontologico e nichilismo assiologico. *L'estetismo* è l'ovvio esito di questo atteggiamento, che pone il lettore nelle condizioni meno propizie per trovare nell'arte (che Nietzsche qualifica come accentuazione di stati di *vigore animale*) un contromovimento nei confronti del nichilismo.

Se questo è il risultato, più fruttuosa pare una diversa lettura. È notoria la fonte scientifica della parabola del *Crepuscolo degli idoli*, cioè *Il mondo vero e il mondo apparente* (1882) di Teichmüller (dove la *Wirklichkeit* è per l'appunto lo statuto del reale come causalità nel

Quadruplici principio di ragion sufficiente di Schopenhauer), che troviamo citato (*Frammenti postumi*, agosto-settembre 1885, 40 [12], Op VII.3: 318-19) a sostegno della tesi secondo cui i fisici contemporanei concorderebbero con i metafisici nell'assunzione che viviamo in un mondo di illusione (*Frammenti postumi*, agosto-settembre 1885, 40 [39], Op VII.3: 335). Si tratta di un complesso di interessi che si polarizzano nel soggiorno a Sils, per l'appunto dal 16 luglio al 26 settembre 1885, e che si caratterizzano per una ennesima lettura di *Pensiero e realtà* di Spir (1873; di cui si dirà meglio innanzi) e - forse - del libro di Maximilian Drossbach *Sulle cause reali e apparenti*, apparso nel 1884 (R.W. Schmidt 1988). Se tuttavia Teichmüller fornisce il titolo della parabola, l'impalcatura e la materia hanno un'origine più lontana, e vanno legate a una lettura della metà degli anni Sessanta destinata ad agire in profondità nello sviluppo filosofico di Nietzsche, la *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, apparsa nel 1866 e letta entusiasticamente (come attestato da una lettera a von Gersdorff) nell'agosto del medesimo anno. Politicamente impegnato e influente membro della associazione dei lavoratori tedeschi, professore a Zurigo, indi a Marburgo, autore di *La questione operaia nel suo significato per il presente e per il futuro* apparso nel 1865, dei *Nuovi contributi alla storia del materialismo* (1867) e degli *Studi logici* (1877, postumo), Lange (1828-1875) esercitò una larghissima influenza proprio grazie all'opera sul materialismo, che fu un testo decisivo anche per la formazione filosofica di Lenin (Althaus 1985: 71). Si è scritto che la lettura di Lange è per Nietzsche di importanza «pari, se non maggiore, a quella di Schopenhauer» (Janz 1978-79, I: 178), e si tratta di un avviso per molti versi tradizionale (basti considerare che era già l'opinione di Vaihinger e di Claire Richter), che vide in Nietzsche - e senza alcun intento riduttivo - un «discepolo di Lange», d'accordo con un orientamento ermeneutico che, dopo un periodo di relativo oblio, è stato riportato in onore nell'ultimo ventennio (Müller-Lauter 1978; Crawford 1988: 67-94; Salaquarda, a cura di, 1978; Ansell-Pearson 1988; Clark 1990: 121-22; Moles 1990: 61-62; Babich 1994; Poellner 1995: 139 ss.). E, in effetti, Nietzsche è debitore di Lange sotto più di un rispetto.

D'accordo con gli orientamenti predominanti della sua età, Lange aveva delineato, sulla scia di Fries e di Schopenhauer, l'*apriori* kantiano secondo un fondamento *fisiologico* invece che *logico-trascendentale* (Penzo 1993: 19). Sotto il profilo dei concetti, Fleiter (1984: 123-64) ha mostrato che la trasformazione fisiologica del trascendentale, la concezione delle categorie come organizzazioni psicofisiche, la conoscenza come metaforizzazione antropomorfa (critica della teleologia), il carattere fittizio degli ideali etici, gli ideali come compensazione, l'etica come negazione potenziale della morale

e della religione, hanno una fisionomia che, retrospettivamente, appare inconfondibilmente nietzscheana. Questa impressione è corroborata dallo studio più completo su Lange e Nietzsche, quello di Stack (1983), dove è agevole trovare tutti gli elementi caratteristici del nietzscheanesimo raccolti in quello che è stato per molti versi il Virgilio filosofico di Nietzsche. Anzitutto, la teoria della potenza considerata leibnizianamente (Lange parla di una *Krafft-Punkte-Welt*, ed è un tema su cui torneremo); un interesse cosmologico che si riflette nella stessa lontana genesi dell'idea di eterno ritorno (da Lange, Nietzsche trae inoltre notizia di Blanqui). Inoltre, l'esigenza di *forgiare un nuovo mito*, d'accordo con il convenzionalismo (il mondo quale lo conosciamo è una costituzione antropomorfa, secondo l'ipotesi di Du Bois-Reymond che Lange trasmette a Nietzsche) e il finzionismo che, del pari, Nietzsche mutua direttamente da Lange; anche in questo caso, il convenzionalismo gnoseologico non comporta un nichilismo ontologico, giacché Lange non dubita (con attitudine fenomenistica molto impegnativa dal punto di vista ontologico) che la base ultima della conoscenza è la percezione sensibile, così da coniare un *materio-idealismo* di stampo chiaramente schopenhaueriano, e destinato a lavorare in profondo nell'ontologia di Nietzsche. Alla base, è un'elaborazione dell'immaginazione trascendentale: come Kant, Lange assume che sensibilità e intelletto derivano da una comune radice sconosciuta; diversamente da lui, ritiene di averla individuata fisiologicamente; ma - e qui l'accordo con Kant è nuovamente completo - non dubita che questa radice ci assicuri della verità - ontologica ma non gnoseologica - delle nostre rappresentazioni.

Sotto il profilo dell'educazione filosofica, è anzitutto dalla *Storia del materialismo*, piuttosto che in seguito a un contagio virale o a una concussione ambientale, che Nietzsche avrebbe conquistato quella intima e profonda comprensione della filosofia che Heidegger gli attribuisce. A scorrere il catalogo - che Mittasch (1952), così come Schlechta e Anders (1962), indi Stack (1983) hanno dettagliato indicando gli autori letti da Nietzsche: Zöllner, Teichmüller, Fechner, Du Bois-Reymond ecc. - i contemporanei e gli scienziati hanno di gran lunga la meglio sui Greci e sulla filosofia classica tedesca. Semmai, come è stato osservato (Gebhardt 1983: 81 ss.), da Lange viene, oltre che la critica della teleologia come reintroduzione di elementi idealistici nella filosofia della natura (di cui si dirà diffusamente), la congiunzione tra la filosofia della natura contemporanea e i presocratici, e in particolare l'idea del mondo in quanto eterno divenire in Eraclito (R. Oehler 1904, R. Richter 1903, C. Richter 1911, Schlechta, Anders 1962). Ma, tipicamente, il primo autore che Nietzsche lesse sotto l'impulso di Lange fu - nell'inverno 1866-67, durante il servizio militare e all'epoca degli studi sulla teleologia in

Kant - Karl Eugen Dühring, che in *Il valore della vita* (1865) aveva rivendicato l'esigenza di una integrazione tra scienza naturale e filosofia, così come tra evoluzionismo biologico e positivismo filosofico, muovendo dall'assunto secondo cui la coscienza è un esito dell'evoluzione fisiologica, e sia l'ambito estetico del sentire sia quello logico del pensare costituiscono un'eccitazione della materia. Non esiste dunque che un mondo, quello fisico, secondo un pieno monismo materialistico, che è quello stesso di Lange.

Questi non poteva certo vaticinare l'avvento di Zarathustra. Ma su molti assiomi di una tale rivelazione abbiamo delle indicazioni chiare in ciò che, nella *Storia del materialismo*, Lange valorizza positivamente. La contraddizione tra apparenza ed essere non può restare l'ultima parola della filosofia (Lange 1866, I: 23), ed è proprio a sanare questo dissidio che opera sin dall'inizio il materialismo, anzitutto contestando la distinzione tra materia e spirito, che in Democrito è materia a fianco di altra materia (Lange 1866, I: 33). Di più, si dovrà sistematicamente tener fermo al fatto che la forma senza la materia resta una pura possibilità, cui manca l'intima necessità che viene dall'essere, cioè dall'esistente (Lange 1866, I: 186-87). Posto che le cose stiano in questi termini, i veri innovatori della filosofia moderna sono quei filosofi che, da Gassendi e Hobbes innanzi, hanno rivendicato la priorità del materialismo (Lange 1866, I: 221), magari riconoscendo - con Hobbes - che per natura l'uomo è estraneo alla vita sociale e incapace di riconoscere interessi generali (Lange 1866, I: 256). Comprendiamo qui i riferimenti di Nietzsche al Seicento e alla du-rezza *grand siècle*, così come i suoi progetti di approfondire il pensiero inglese. E troviamo anche il suo controcanto, la volontà di potenza come arte:

Un istinto poetico e creatore fu deposto in fondo al nostro cuore: nella *filosofia*, nell'*arte* e nella religione, esso entra spesso in opposizione diretta con la testimonianza dei nostri sensi e del nostro intelletto, ciò che non gli impedisce di dar vita a creazioni che gli uomini più generosi e sensati considerano superiori alla semplice conoscenza. (Lange 1866, II: 187)

Nietzsche ritenne di trovare in questo orizzonte una sostanziale conferma della prospettiva esposta da Schopenhauer, che dunque non poteva consistere in una cresima nell'immaterialismo, del resto insostenibile anche per Schopenhauer: il tentativo, così influente nel neokantismo, di riportare il trascendentale a un *apriori* fisiologico, che costituisce il nocciolo della riflessione di Lange (che era partito da interessi psicologici), vale come riscontro della prospettiva del *Mondo come volontà e rappresentazione*, che Nietzsche aveva letto nel 1865. Lo *status* ontologico del mondo in quanto apparenza che dipende dalle nostre conformazioni sensoriali può essere chiarito, oltre che dalle riflessioni di Lange, proprio dal § 5 del *Mondo come volontà e*

rappresentazione di Schopenhauer: solo chi sia rovinato da sofismi (come per esempio nel caso dell'idealismo fichtiano) può contestare la realtà del mondo. Sotto il profilo ontologico non c'è dunque alcuna necessità della prova del mondo esterno. Difficile è piuttosto distinguere tra diversi generi di fenomeni, e, per esempio, discriminare il sonno dalla veglia; secondo una metafora famosa (e memore del dibattito tra Locke e Leibniz su questo punto, nei *Nuovi saggi*), il mondo del sogno e quello che esperiamo nella veglia sono pagine di *uno stesso libro*, sfogliate a caso nell'esperienza onirica, e coerentemente in quella desta. Lo stesso può dirsi del § 22 della *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, dove i fantasmi (apparizioni, rimemorazioni, anticipazioni) si distinguono dagli oggetti reali perché noi abbiamo la coscienza del loro carattere mediato, che viceversa non accompagna né l'esperienza desta, né quella onirica; ma in tutti e tre i casi (fantasma, percezione, sogno) non viene mai revocato in dubbio che debba esserci qualcosa di reale (se non altro,

il *cogito* e un esterno relativo) all'origine di rappresentazioni anche eterogenee e composte.

Tornando a Lange, se sovrapponiamo la griglia dell'apologo del *Crepuscolo degli idoli* ai due volumi della *Storia del materialismo*, non è difficile vedere quanto le prospettive coincidano. Per quanto attiene al primo momento, il platonismo, che nell'interpretazione heideggeriana funge da prologo in cielo, notiamo che per Lange Platone rappresenta la reazione contro il materialismo e il sensismo: se il materialismo privilegiava le scienze matematiche e fisiche, da Socrate innanzi si assunse come oggetto eminente della filosofia la sfera dell'etica (Lange 1866, I: 55), con una scelta che Platone «segnò col sigillo dell'idealismo» (Lange 1866, I: 62), e, opponendo un mondo di idee stabili al mondo effimero dei fenomeni, incorse nell'errore di attribuire alle idee una esistenza separata (Lange 1866, I: 76). Oltretutto (sarà ancora il caso della storia della metafisica in Heidegger), lo stesso aristotelismo rappresenta una *onto-teologia*: la concezione aristotelica dell'universo è essenzialmente teologica, e ragione e Dio sono spesso presi come sinonimi (Lange 1866, I: 66). Ciò è del resto fatale, nella prospettiva di Lange, giacché con Platone si era aperta una «separazione profonda fra la ragione e il mondo dei sensi» che «dominò tutta la filosofia e causò innumerevoli malintesi» (Lange 1866, I: 79), approfonditasi per l'appunto con Aristotele (onde la ragione, adibita alla comprensione del soprasensibile, risulterebbe separata dall'organismo), e stabilizzatasi nell'idea - ossia, diremmo, nella «favola» del mondo vero - secondo cui esistono dei noumeni esistenti e comprensibili di per sé, per contrapposto ai fenomeni; quando i noumeni, però, «non sono altro che chimere» e - troviamo

qui il tipico assunto neokantiano - «la *ragione pura* che li deve comprendere [...] non è altro che un essere favoloso» (Lange 1866,1: 80).

Quanto alla seconda stazione, il cristianesimo, esso è per Lange la «dottrina meravigliosamente attraente di un regno che non è di questo mondo» (Lange 1866,1: 164), una religione degli schiavi che finì per sedurre anche i ricchi, sostituendo all'ordine romano, basato sulla forza, il principio di rinunciare alla proprietà e di amare il proprio nemico (Lange 1866,1: 165). È fin troppo ovvio rilevare quanto queste considerazioni (dove Lange riprende direttamente l'ironia di Gibbon sui cristiani come negatori del mondo sensibile e dunque come nemici dell'umanità) siano penetrate in profondità nel tessuto argomentativo di Nietzsche, e non solo per quanto riguarda la gnoseologia.

Venendo poi al terzo stadio, quello kantiano, la clausola con cui Nietzsche sintetizza la propria visione della dottrina di Kant («l'idea diventa sublime, pallida, nordica, königsbergica») collima con precisione con la definizione con cui Lange qualifica l'esito ultimo del trascendentalismo kantiano: «Il mondo intelligibile considerato come ideale». Per una deriva fatale, la cosa in sé si avviò, nell'immediata posterità kantiana, ad essere considerata come una realtà (Lange 1866, II: 79), e se Platone aveva reso sensibile nel mito l'intelligibile, Schiller svolse un ufficio analogo rispetto a Kant; sotto le sue mani «sogni ed ombre assurgevano all'ideale [...]». Qui si personifica la fuga fuori dei limiti dei sensi verso il mondo intelligibile» (Lange 1866, II: 80). Proprio qui il mondo diviene una favola: il tentativo di trasformare la cosa in sé da limite a realtà positiva «conduce irresistibilmente nel campo della poesia» (Lange 1866, II: 81).

Se però questa fabulizzazione non comporta esiti dissolutivi, è proprio per la centralità della quarta fase, quella positivistica. L'imperativo categorico del materialismo postkantiano suona: «contentati di quel che è dato». Secondo la prospettiva che, affacciata da Heine, ritorna nell'*Ideologia tedesca*, Lange rileva che mentre l'Europa evoluta si muoveva nel senso della vita reale, solo la misera Germania restava legata alla metafisica. Del pari, alle questioni cosmologiche subentra un crescente interesse per i problemi antropologici; di qui subentra la sfiducia nella stessa possibilità di un mondo vero, come appare chiaro nella concatenazione di deduzioni fisiologiche proposta da Lange (1866, II: 447).

1. Il mondo sensibile risulta dalla nostra organizzazione.

2. I nostri organi dei sensi, a loro volta, non sono che rappresentazioni.

3. Ne segue che «Il fondamento trascendente della nostra organizzazione ci resta dunque sconosciuto, così come le cose che hanno azione sui nostri organi». Se insensato è perseguire un

fondamento ultimo, non più razionale appare un discorso vertente sui fini ultimi.

Date queste premesse, la quinta stazione, che potremo chiamare «finzionistica» e che, come si è detto, non è che uno sviluppo del positivismo, non comporta alcun esito nichilistico. In Lange, la naturale tendenza della ragione verso l'incondizionato fa sì che la scienza sia costruzione di concetti, che per l'appunto risponde alla naturale esigenza di edificare, accanto al mondo percepito, anche un mondo immaginato (Negri 1994: 57). Come tale, è l'idea che, dal *Teeteto* al *Trattato* di Hume, assume che la percezione è anche costruzione e integrazione del percepito. Che il mondo apparente sia l'unico, come scrive

Nietzsche ancora nel *Crepuscolo degli idoli* («La ragione nella filosofia»), nonⁿ costituisce di per sé una prova di immaterialismo, appunto perché è esclusa la possibilità di una cosa in sé che potrebbe - del resto molto problematicamente - giustificare l'inconsistenza della «scheinbare' Welt»: del resto, l'uso delle virgolette è significativo.

5. Contro storia del nichilismo

La tesi di Heidegger secondo cui il nichilismo costituirebbe un segreto bimillenario della storia della metafisica, già dubbia in generale, appare specificamente insostenibile nel caso di Nietzsche. La storia del nichilismo è molto meno lunga, e coincide con l'immediata eredità kantiana, quella che conia il termine, e che prepara il mondo in cui Nietzsche si trova a operare. Insomma, il nichilismo non è la vicenda memorabile della fuga degli dei e del nascondimento di *alètheia*, ma un evento breve e riconoscibile, e relativo alla questione dei rapporti tra ontologia e gnoseologia; la sua domanda non verte tanto sulla mancanza di scopo della vita, bensì sulla questione di che cosa si conosce quando si conosce, e in che termini si possa conciliare l'*aposteriori* della conoscenza empirica con la necessità di giudizi sintetici *apriori*. Kleist, ripreso nella *Inattuale* su *Schopenhauer come educatore* (UB III: 379), scriveva che il pericolo cui è esposto chiunque muova dalla filosofia di Kant è *disperare della verità*, non potendosi decidere se la verità sia tale o ci paia soltanto. Stack (1983: 195 ss.) ha da ultimo mostrato come il rapporto nietzscheano con Kant risulti sistematicamente mediato da Lange, dunque da una impostazione che è sin dall'inizio offerta dalla necessità neokantiana di fornire un fondamento scientifico (e segnatamente fisiologico) alla conoscenza. L'iperbole del dubbio è dunque presto risolta nella definizione della verità come esito della nostra conformazione sensoriale. Questa

certezza opera anche a un altro livello. Chiedersi da dove venga 1 *apriori*, ossia l'obiezione che Hegel muove a Kant, non costituisce più, a questa altezza, un interrogativo altrimenti che retorico. Se Kant aveva parlato, con una enigmaticità che l'idealismo scioglierà in senso soggettivistico, di un terzo sopraordinato al concetto e al perfetto (e identificato per l'appunto con l'immaginazione trascendentale), le molteplici riflessioni nietzscheane sul terzo (cui anche Stack fa riferimento, 1983: 200) hanno ormai sciolto l'enigma seguendo una direzione strettamente fisiologica: le categorie traggono la loro origine dai sensi; il mondo sensibile, quello della vita non come storia ma come *bios*, costituisce l'istanza ultima di riferimento. Così nella riflessione sugli «effetti del terzo» (*Frammenti postumi*, aprile-giugno 1885, 34 [51], Op VII.3: 115), dove Nietzsche si riferisce emblematicamente a una sfera biologica, secondo cui l'eredità dei genitori si manifesta nel figlio in termini non addizionabili (ossia esorbitanti rispetto al primo e al secondo). E caratteristico che l'approccio di Nietzsche a Kant non avvenga mai sotto il segno di una amicizia stellare, ma per lo più si avvalga di mediazioni. Oltre a Schopenhauer e a Lange, appare di primaria importanza la monografia di Kuno Fischer *Vita di Kant* (1860), letta nel 1868, e cui (Janz 1978-79, II: 68) Nietzsche deve l'essenziale della sua conoscenza del pensiero kantiano. È vero che sin dai suoi studi sulla teleologia Nietzsche ebbe dimestichezza con la *Critica del giudizio*, che rilese (o almeno prese a prestito, verosimilmente nella biblioteca di Chur, Fazio 1991: 153-54) tra metà maggio e i primi di giugno 1887, insieme alla *Religione nei limiti della sola ragione*, e forse anche alla *Critica della ragion pura*, ma i riferimenti di Nietzsche a Kant sono talmente selettivi, ed escludono un così gran numero di questioni, da confermare l'ipotesi di una conoscenza largamente mediata. Se le cose stanno in questi termini, una considerazione pare necessaria. Si è spesso sottolineata la vicinanza tra Nietzsche e Kant, giudicando che l'eredità kantiana si era risolta nel discepolo o nel prosecutore nell'esigenza di non considerare il mondo come un'ovvietà data ma come l'esito di un'interpretazione (Jaspers 1936: 264), che Nietzsche avrebbe «radicalizzato» attraverso la richiesta di una critica della ragione tale da comportare l'istituzione di nuovi valori (Deleuze 1962: 1). In questo senso (e d'accordo con una tendenza ratificata da Heidegger), Nietzsche sarebbe stato il solitario superatore di Kant e della metafisica (Ansell-Pearson 1987), il critico del dogmatismo che si sarebbe deposto nella nozione kantiana di «cosa in sé» (Houlgate 1993). Se tuttavia, come si è visto, Nietzsche non ebbe una approfondita conoscenza di Kant, e i temi che gli si attribuiscono in esclusiva erano dotazione corrente del neokantismo della sua epoca, la posizione va riformulata. Non «il rinnovamento del criticismo», ma «il

proseguimento del neokantismo» sembra essere il filo conduttore del rapporto di Nietzsche con Kant (Clark 1990: 128-50). Il segnale esatto di questa circostanza va rilevato per l'appunto nel fatto che il problema che Nietzsche si pone è precisamente quello dell'identificazione fra trascendentale e fenomenico (i nostri sensi, ossia l'estetica trascendentale, sono l'unico *apriori* possibile) e dell'esclusione della cosa in sé. L'eliminazione della cosa in sé è la cifra sotto cui ha luogo il ritorno a Kant, anzitutto nel testo per molti versi istitutivo di questo orientamento, *Kant e gli epigoni* di Otto Liebmann (1865), che suscitò l'approvazione di Nietzsche quando, nel 1882 (Janz 1978-79, II: 71), lo lesse. Si tratta, come abbiamo visto, dell'atteggiamento prioritario di Lange; ma è anche il caso di Kuno Fischer, che aveva radicalizzato (in sostanziale continuità con Schopenhauer) la contrapposizione fra la volontà e la rappresentazione, recuperando sotto il profilo della ragione pratica l'insussistenza di un fondamento ultimo, che conseguiva dall'esclusione della cosa in sé. I problemi del nichilismo, non come vicenda immemorabile ma come questione aperta dall'eredità di Kant, si lasciano intendere proprio avendo di mira gli esiti del kantismo come li disegna Liebmann, che distingue tre indirizzi, l'idealismo da Fichte a Hegel, il realismo in Herbart, l'empirismo in Fries. In tutti e tre i casi è centrale la questione della rappresentazione. Qualcosa ci appare, quale risultato delle nostre disposizioni fisiologiche; ma resta da stabilire se esista anche qualcosa dietro a ciò che ci si presenta, secondo un quesito che come tale è all'opera nello *Essay* di Locke quando si distingue tra intuizione e percezione dicendo che la seconda, rispetto alla prima, aggiunge la credenza nell'esistenza della cosa rappresentata.

Il problema, come ha sottolineato a giusto titolo Cassirer (1906), si pone nei termini di una contraddizione (o almeno di una non-coincidenza) tra essere e conoscere, cioè tra ontologia e gnoseologia. Noi conosciamo solo ciò che abbiamo fatto, ed è su questa base che l'idealismo si avvierà verso un costruzionismo assoluto, quello che, per l'appunto, procurerà a Fichte l'accusa di nichilismo (o, inversamente e insomma complementariamente, di ateismo). Se questo è vero, all'origine, il nichilismo non poneva la questione del valore, ma la *derivava* da un'insufficienza gnoseologica e ontologica. In primo luogo, sul piano della *costruzione*, si conclude che sappiamo solo ciò che costruiamo; ma, se l'essere è esteticamente *dato*, non conosciamo mai l'essere. È in questo senso che Jacobi (*Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811; Cassirer 1906, III: 41) può ravvisare una *contradictio in adjecto* tra sapere ed essere, e specificamente nel sapere dell'essere, che matematizzerebbe ciò che è irriducibilmente reale. Si vede bene che qui il problema del nichilismo non ha nulla di as-

siologico, ma è strettamente gnoseologico e ontologico. Per parte sua, nel *Saggio di una nuova teoria della facoltà rappresentativa dell'uomo* (1789: 205 ss.), Reinhold riconosce che di ciò che si dà nel senso esterno e nel senso interno si ha notizia solo attraverso le rappresentazioni (che vengono intese dunque come *meno vere*). Non incontrerà dunque gravi difficoltà Schulze quando, nello *Aenesidemus* (1792), metterà per l'appunto in dubbio il rapporto tra le rappresentazioni e l'esterno, ossia la scissione tra gnoseologia e ontologia, considerandola (a torto) come pregiudizievole dell'ontologia. Questa confusione si rafforza con Beck (che infatti farebbe fatica a dire che cosa intende con «dare», «ricevere», «produrre», «ricavare»; Cassirer 1906, III: 103), e con Fichte, che tuttavia ammette che nella costruzione di una linea (rappresentazione *apriori*, gnoseologia) bisogna presupporre qualcosa (diciamo l'ontologia, che qualcosa ci sia) che non risulta dalla costruzione.

Proprio in considerazione di questa deriva costruzionistica che argomenta uno iato insuperabile tra gnoseologia e ontologia, Fries propone di riformulare la filosofia trascendentale come «scienza dell'esperienza psicologica». Il gesto di fondo è quello di Schopenhauer (e, nel nostro secolo, di Moore e di Merleau-Ponty): proprio perché l'essere è trascendente rispetto al conoscere, non è necessario chiedere una prova dell'esistenza del mondo esterno, come ancora appariva vincolante a Kant. D'altra parte, la psiche, che è parte natura, parte spirito, assicura *apriori* un legame che non è soggetto a dimostrazione. La garanzia della verità viene riconosciuta (in una forma di positivismo soggettivistico) in un *fatto* (il fatto della ragione in Kant, qui inteso come *autofiducia della ragione*). Nell'introduzione di Fries alla seconda edizione della *Nuova critica, antropologica, della ragione* (1828) l'assetto è molto chiaro (con inflessioni che non sono distanti da quelle della *Fenomenologia* hegeliana, apparsa nello stesso anno della prima edizione, il 1807): l'errore di Kant è consistito nel trattare partitamente due scienze, la logica e la psicologia (Fries 1807: 41). Kant cerca il principio della possibilità della nostra esperienza, ma questo non è affatto un fondamento ontologico delle leggi di natura, bensì un fondamento psicologico della mia ragione (Fries 1807: 45). Si tratta di tesi «nietzscheane» (ossia della linea Fries-Herbert-Schopenhauer-Lange). La dottrina fondamentale della metafisica kantiana è la stessa che quella dell'idealismo trascendentale, e coincide con la dottrina platonica: la conoscenza delle cose nello spazio è solo una limitata rappresentazione umana delle cose; la rappresentazione della cosa in sé è assicurata solo dal puro pensiero attraverso le idee (Fries 1807: 51); ora, è però proprio sulla rappresentazione empirica (e sulla verità empirica) che sorgono le dispute degli uomini intorno alla verità (Fries 1807: 56). Non si

tratta dunque di un elemento adiaforo, ma di un concetto centrale per la filosofia. La scissione tra ontologia e gnoseologia è chiara, ma questa non chiude sul relativismo, proprio perché la psicologia, come guida della gnoseologia, fornisce anche un fondamento retrospettivo all'ontologia (il *cogito* è, indipendentemente dalla veracità o meno delle sue rappresentazioni). Così era già nell'autorecensione che Fries pubblicò nel 1808 sugli «Heideibergische Jahrbücher der Literatur», dove dichiara di proporre una psicologia soggettiva (ecco la psicologia di Nietzsche, basata sull'auto-osservazione, secondo un metodo che nel Settecento si rimproverò già a Cartesio e a Locke), o una «ricerca antropologica interna», che si configura come una *teoria della vita interna della nostra ragione* (Fries 1807: 7). Una tale indagine vale non solo come critica della ragione, ma anche come sviluppo positivo di una rappresentazione scientifica delle sue facoltà, secondo un filo conduttore psicologico avviato sin dai Greci (Fries 1807: 8). Attraverso questa via, si tratta di indagare due concetti di verità, come verità empirica e come verità trascendentale (Fries 1807: 9). Sinora tutte le speculazioni compiono un errore speculare: assumono o il concetto o l'intuizione come regola della verità, e sono costrette a verificare o il concetto attraverso l'intuizione, o l'intuizione attraverso il concetto; per contro, prosegue Fries, si tratta di assumere intuizione e concetto semplicemente come due modalità soggettive della conoscenza acquisita dalla nostra ragione: l'intuizione proviene dal senso interno, il concetto dalla riflessione (Fries 1807: 10).

Per parte sua, Herbart (allievo di Fichte a Jena, ma senza dividerne il pensiero) assume che la gnoseologia ha quale oggetto il fenomeno, che egli intende come apparenza, ma che, sotto il profilo dell'ontologia, è necessario postulare delle entità semplici e immutabili, invece di impelagarsi nella improbabile richiesta della prova gnoseologica della realtà del mondo esterno. Nella *Introduzione alla filosofia* (1813), Herbart assume che l'esperienza è il punto da cui muove ogni conoscenza; ma, contro il realismo e l'empirismo, precisa che il dato immediato non è che apparenza («Erscheinung»; così Schopenhauer); tuttavia, per dirla con uno hegelismo capovolto, *non c'è apparenza senza trasformazione dell'essere*. Il punto è il solito: non c'è filosofia della natura senza psicologia (Herbart 1813: 285). Proprio per questo (altro movimento nietzscheano) ciò che Herbart chiama estetica diverrà presso il suo scolaro Lotze «filosofia dei valori» (si noti che così è in sostanza anche per Croce). Qui capiamo il motivo - ma non la giustificazione razionale - della transizione del nichilismo dall'ontologia all'assiologia.

È in questo contesto che, pure nel 1813, esce *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*. È ben evidente che qui viene tematizzata la trascendenza della ontologia rispetto alla gnoseologia.

Questo però non significa in alcun modo che esistano soltanto delle apparenze. L'esistenza del mondo è anzi talmente ovvia da non richiedere prova; e l'interesse per la fisiologia, spiccatissimo in Schopenhauer, si porta precisamente sul piano delle conseguenze: dopo Kant, risulta preclusa la possibilità di una metafisica dogmatica, il che tuttavia non inibisce (anzi, esige) la richiesta di una metafisica immanente, come scienza dell'esperienza in generale fondata empiricamente. Se realtà e causalità coincidono, il normale funzionamento psichico dimostra direttamente il *cogito*, e indirettamente il mondo, ma solo sotto il profilo ontologico, non sotto quello gnoseologico. Per questo Schopenhauer può insistere sul fatto che il più grande merito della filosofia kantiana è stata la separazione tra fenomeno e noumeno, e al tempo stesso (sin dalla *Quadruplici radice*) sottolineare che in Kant non risultano sufficientemente distinti il piano ontologico del fondamento e quello razionale della conoscenza (così come nel *Mondo* gli rimprovererà di aver designato, sotto il nome di «oggetto di esperienza», cui si riferiscono le categorie, un ircocervo di rappresentazione empirica e di concetto astratto). Schopenhauer si vuole fautore di un idealismo, che però deve le sue origini, egli scrive, all'influsso che Locke esercitò su Kant per l'appunto quanto alla distinzione tra fenomeno e noumeno. Di qui viene anche un'inflexione positivista: in questi termini, tutto il discorso sull'*apriori* non tiene, che categorie, che sorgono nel fenomeno, si danno soltanto *aposteriori* è, per l'appunto, la via libera data al positivismo, perché non si ammette (come sarebbe con l'ipotesi della ri-presentazione) che in un solo atto sorgono l'*apriori* e l'*aposteriori* (di qui la sostanziale perplessità nei confronti del capitolo sullo schematismo). Quando dunque Nietzsche legge Schopenhauer nel 1865 incontra certo il pessimista, il moralista e l'asceta (nonché il critico malevolo di Hegel, che trasmetterà a Nietzsche un pregiudizio che questi non ebbe mai modo di verificare); ma, soprattutto, si misura con l'erede di Kant che, sin dalla *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, aveva lamentato la pretesa kantiana di fondare *in ragione* lo studio dell'ontologia (ossia della natura), osservando altresì come Kant avesse commesso lo stesso errore che egli imputava ai leibniziani, ossia la confusione tra estetica e logica, che in Kant si declina come confusione tra ontologia (che ci è attestata dal principio di causalità) e gnoseologia.

Schopenhauer esagerava. Nei *Principi metafisici della scienza della natura*, Kant aveva scritto che in un sapere c'è tanta scientificità quanta è la matematica che vi si può introdurre. Non intendeva dire che matematizzazione e scientificità venissero a equivalere, ma solo che l'assiomatizzazione *apriori* è il requisito prioritario di un sapere che, come tale, non può prescindere dall'incontro col dato (la

matematica non essendo, per l'appunto, conoscenza). È ben evidente che già a questo livello si tracciava un divorzio tra l'ontologia (che qualcosa ci sia) e la gnoseologia (che si possa verificare la veracità delle nostre rappresentazioni), e il tentativo di fisiologizzare il trascendentale, così come poi nella (relativa) fiducia nel dato, nella filosofia positiva del tardo Schelling, indi nel positivismo, si assiste al tentativo, regolarmente mancato, di ripianare questa divaricazione che del resto sta alla base della metafisica (si badi bene: della metafisica moderna; non sono interrogativi che abbiano senso prima di Cartesio, come viceversa sostiene l'omologante storia della metafisica di Heidegger). L'insoddisfazione rispetto a tutti i tentativi proposti non si è però tradotta nella risoluzione dello scetticismo gnoseologico in un immaterialismo ontologico, né in una destituzione della scienza.

Il problema, semmai, risiede in un duplice fraintendimento che caratterizza l'intera eredità di Kant, e che consiste, in primo luogo, nel desumere dalla «rivoluzione copernicana» la cauzione di un costruzionismo assoluto e, in secondo luogo, nel considerare il fenomeno in Kant come sistematicamente associato all'ipotesi della mera apparenza. Quanto al primo punto, con Kant, la rivoluzione copernicana assume una espressione concettuale (Kaulbach 1980: 113): è l'uomo che dà legge al mondo e a se stesso (Kaulbach 1980: 114). Proprio Per questo perdono valore assoluto i concetti di «fine», «unità», «essere» (WzM § 12). Per intendere questo pseudoaforisma, sarà utile guardare non alla storia dell'essere, ma all'eredità di Kant, indi ai rapporti di Nietzsche con le scienze, variamente condizionate da una tale eredità; e converrà intendere la volontà di potenza non come esercizio storico (che in quanto tale si chiude pressappoco col nazismo), bensì come potenza *costruzionistica* nel mondo naturale, per l'appunto secondo una prospettiva esaminata (ma scartata) da Kant, e quindi ripresa dall'idealismo trascendentale. Che cosa Kant intenda con la «rivoluzione copernicana» (espressione che come tale egli non utilizzò mai), lo si capisce, meglio che nell'appello a Copernico, in quello a Bacone e al suo metodo: la fisica (l'ontologia prevalente come metafisica generale) si è avviata sul cammino della scienza quando ha smesso di interrogare la natura come uno scolaro, e ha preso a escuterla così come un giudice interroga i testimoni. Come hanno compreso Galilei, Torricelli e Stahl, la scienza è anzitutto *costruzione* guidata da leggi stabili (KrV, B XIII). Non è difficile trovare in Nietzsche dei luoghi paralleli (per esempio, *Frammenti postumi*, autunno 1885-autunno 1886, 2 [174], Op VIII. 1: 140). Nella conoscenza è dunque all'opera una *Begriffsdichtung*, una costruzione di concetti. Al solito, Heidegger ravvisa in ciò una continuità aurea e diretta tra Kant e Nietzsche e, equivocando sul «Dichten» e

sull'immaginazione che richiede, viene a discorrere - lo abbiamo visto - di una «essenza poetante (*dichtend*) della ragione», attribuendola a Kant ma con un sottile travisamento (quasi che per quel «*dichten*» egli intendesse il produrre un mondo di favola). Ora, Kuno Fischer sostiene, nella monografia kantiana, che per Kant senza l'immaginazione non ci sarebbero oggetti fenomenici, e Lange insiste sulla *Begriffsdichtung* (Schlechta, Anders 1962: 55-58), sicché, equivocando in parte, Nietzsche potrà sostenere, sotto la loro impressione (*Il libro del filosofo*, cit. in Fazio 1991: 92), che il filosofo «conosce in quanto fa poesia e fa poesia in quanto conosce» e che il mondo delle valutazioni è un «poema, da noi inventato» (FW § 301).

L'equivoco rispetto all'immaginazione (intesa artisticamente) è palese, così come lo è quanto ai caratteri dell'attività filosofica (tipicamente, Kant diceva che *non* la filosofia, connessa all'ontologia, ma la *matematica*, che non conosce, è pura poesia, cioè costruzione assoluta). Lasciando da parte la questione dello statuto ontologico di ciò che è osservato, che è ancora viva nel dibattito contemporaneo (Churchland, Hooker 1985), così come il problema della costruzione nella scienza in Hanson, Feyerabend, Hacking, Heelan, van Fraassen, è da notare che si trattava di nozione corrente all'epoca di Nietzsche (cfr. Cataldi Madonna 1983: 125), dove aveva una tonalità anzitutto gnoseologica. Claude Bernard (1865: 33-36) sosteneva che solo un'idea preconcepita consente l'esperimento, e Poincaré notava che per potersi servire delle osservazioni è indispensabile generalizzare. Difficile dunque consentire con Granier (1966: 486) che ravvisa in questa tesi «uno dei temi più audaci del pensiero nietzscheano», e con Stack (1983: 197), che ritiene di trovarvi un oltrepassamento nietzscheano del kantismo (se si trattasse di un puro costruzionismo matematico, sarebbe anzi un regresso al leibnizianesimo più di maniera!).

È in questo quadro che si dà la domanda kantiana circa la possibilità di giudizi sintetici *apriori* - ossia: come è possibile che ciò che noi cogliamo *apriori*, per esempio con l'evidenza della geometria, possa applicarsi a ciò che riceviamo nella passività del senso? Kant non sta assolutamente risolvendo il mondo nel pensiero o nella matematica, né sta trasformando l'esperienza in un seguito di fenomeni come mere apparenze. Secondo l'esplicita (benché storicamente scorretta) asserzione di Kant, Leibniz costruisce un sistema intellettuale del mondo che confonde due fonti della conoscenza, la sensibilità e l'intelletto; Kant condanna questa assimilazione, con quella che è la più bella apologia dell'identificazione tra ontologia e sensibilità, e mette in chiaro che non c'è che il reale, e il reale è l'esistente sensibile. Non esistono che fenomeni, e l'esigenza del noumeno consiste proprio nel prevenire la

pretesa di un sistema intellettuale del mondo (KrV B 333 / A 277); il noumeno è problematico, ossia dimostra che noi abbiamo solo intuizioni sensibili (KrV B 343 / A 286-87). Qui dunque il sensibile non è l'apparente (si pensi alla circostanza per cui Colli tradusse «fenomeno» con «apparenza») ma, proprio al contrario, il reale, che risulta vincolante anche per il pensiero che, qualora si esercitasse fuori della sensibilità, risulterebbe privo di oggetto (KrV B 343 / A 287). Per Kant (KrV, B 321 / A 265), esattamente come per Nietzsche (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 14 [93], Op, VIII.3: 61; e cfr. inoltre *passim* tutti gli appunti di questo periodo), il mondo non è che relazione; ma in ambo i casi questo non viene a coincidere con una de-sostanzializzazione del mondo (ossia di ciò che procura il paradigma dell'essere). Lo schematismo (Cassirer 1906, DI: 29 ss.) sembra offrire soltanto una mediazione esteriore, e così pure, nel finalismo della natura, si può interpretare solo come se ci fosse una corrispondenza tra l'estetico naturale e il logico della comprensione. Per quanto attiene alla eredità kantiana, il nocciolo problematico si raggruma nel concetto di *rappresentazione*, e nella sua intima duplicità, che comporta insieme un *raffigurare* (costituendo la finzione) e un *ri-presentare* (costituendo la realtà), e la questione dell'ontologia toma a intrecciarsi con quella della gnoseologia (della correttezza delle rappresentazioni).

6. Gnoseologia e ontologia del fenomeno

Queste circostanze ci impongono di riesaminare due nozioni che appaiono falsate quando si concluda per un'identificazione di ontologia e di gnoseologia, e precisamente il fenomenismo e il prospettivismo. Per anticipare il nocciolo dell'argomento che svolgeremo nei prossimi paragrafi: proprio perché Nietzsche lavora alla contestazione di un mondo di noumeni contrapposto al mondo dei fenomeni, questi non subiscono un assottigliamento ontologico, ma risultano anzi pienamente fondati nella loro realtà (come *realitas phaenomenon*), senza per questo essere necessariamente materia (che ci sia qualcosa non richiede necessariamente che ci sia qualcosa di materiale, almeno nella ingenua prospettiva di Nietzsche). La contraddizione tra essere e conoscere, d'altra parte, non si risolve in un relativismo del conoscere, come si potrebbe concludere da una concezione del prospettivismo intesa come relativismo storico e impiantata su un dualismo soggetto-oggetto; al contrario, proprio la consistenza ontologica dei fenomeni, come *monadi* dotate di una potenza rappresentativa, fa del prospettivismo non un relativismo

gnoseologicamente dissolutivo, mala via per saldare la gnoseologia prospettivistica all'ontologia monadologica. Il primo punto da esaminare concerne la questione del *fenomenismo*. Quanto è consistente un fenomeno? E, una volta che si sia determinato che esistono solo fenomeni, bisognerà concludere che il mondo è solamente favola? Si tratta di problemi che Nietzsche ereditava direttamente da Schopenhauer e da Lange, come è stato notato precocemente da Ewald (1903) e da Vaihinger (1911), che erano ancora a tutti gli effetti parte di quella cultura in cui si era formato Nietzsche, e che sono stati fraintesi quando, dopo Heidegger, si è voluto trasformare l'affermazione nietzscheana circa l'inesistenza della cosa in sé (cfr., per esempio, *Frammenti postumi*, primavera 1884, 25 [164]) - che è tesi comunissima nel neokantismo positivistico - nel segno di una dissoluzione «ultrametafisica» del mondo vero. Ma una finzione totale così come un'ignoranza totale appaiono strettamente improbabili a Nietzsche (asserire di non conoscere significa pretendere troppo, FW § 354, JGB § 16). In questo senso, la *Filosofia del «come se»* di Vaihinger (così come il finzionismo di Del Negro, 1923) non appartiene tanto all'*eredità* di Nietzsche, bensì illustra un percorso, parallelo e spesso coincidente, che muove dalle medesime fonti (potendo vantare, nel caso di Vaihinger, una ben più profonda conoscenza di Kant): Kant, Lambert, l'eredità kantiana in Maimon e in Schopenhauer; ossia, in generale, tutte le dottrine che hanno riconosciuto una centralità del *fenomeno* (è notoriamente a Lambert che si deve il conio del termine «fenomenologia»), e che si sono impegnate nel problema della determinazione del suo eventuale statuto ontologico. Non c'è motivo per ritenere che una tale realtà *estetica* (nata cioè dall'impressione) sia meno assoluta perché determinata antropologicamente (ed è in questo *solo* senso che la volontà di potenza costituisce l'essenza del reale). La tesi ricorrente secondo cui il mondo che è (come costanza) è un'illusione, e che c'è solo divenire (*Frammenti postumi*, primavera 1884, 25 [116], Op VII.2: 36), da cui segue la negazione dell'essere (*Frammenti postumi*, primavera 1884, 25 [513], Op VII.2: 132), non ha assolutamente un esito immaterialistico, ma piuttosto allinea l'ontologia alla biologia. Qui non siamo lontani da un problema tipicamente kantiano, che viene declinato, d'accordo con l'epoca, e come vedremo meglio più sotto, in termini biologistici. Anche in Kant, il fenomeno non è relativo, ma assolutamente reale, e la sua perfetta e incondizionata realtà è assicurata, e non infirmata, dal noumeno. Falso e illusorio sarebbe il mondo se i fenomeni e i noumeni fossero lo stesso, come in Leibniz; per questo Kant insiste a tal punto sulla distinzione tra fenomeno e noumeno. Per quanto attiene a Nietzsche, non c'è motivo per concludere che la profondità risolta in superficie sia mera

apparenza relativa, come si è spesso concluso (per esempio, Foucault 1964: 186-87). In altri termini: fenomenismo e relazionismo non sono per niente relativismo o immaterialismo, e questo in Kant come in Nietzsche. Del resto, Ernst Laas - il fondatore del fenomenismo - in *Idealismo e positivismo* (1879-84) rileva che, se la *vera realtà* è data dalle percezioni, gli oggetti della percezione sono *originari*, e del tutto diversi dagli stati di coscienza che vi si correlano (in altri termini, il fenomeno non è «soggettivo»; è piuttosto a parte dalla sensazione che si danno le due serie del soggettivo e dell'oggettivo).

Sotto questo profilo, l'atteggiamento di Nietzsche può essere chiarito dal confronto con un autore che per lui contò molto, Afrikan Spir (1837-1890) (su Nietzsche e Spir, Claparède-Spir 1930, Schlechta, Anders 1962: 119-22, Fazio 1991, e soprattutto D'Iorio 1993). Nietzsche lesse Spir sin da quando questi, nel 1869, pubblicò la *Ricerca sulla coscienza*; allorché, rielaborato questo volume, Spir ne trasse la sua opera fondamentale, *Pensiero e realtà*, apparsa nel 1873, Nietzsche, nel marzo del medesimo anno (M. Oehler 1942: 51), lo prese a prestito dalla biblioteca di Basilea, e rinnovò il prestito altre due volte entro il 1875. Da questo momento, *Pensiero e realtà* diviene un *livre de chevet*. Nel 1877, da Sorrento, Nietzsche chiede al suo editore di mandargliene la seconda edizione; indi, a Sils, nell'estate del 1881, ossia all'epoca della genesi del pensiero dell'eterno ritorno, rinnova la lettura di Spir, e lo farà ancora, sempre a Sils, nel 1885, in sinossi con *11 mondo reale e il mondo apparente* di Teichmüller (D'Iorio 1993: 257-59). *Pensiero e realtà* si proponeva come un rinnovamento della filosofia critica, mirando a gettare un ponte tra l'empirismo e ciò che Spir chiamava «noologismo». Il limite di Schopenhauer era per Spir - secondo un'interpretazione, come abbiamo visto, contestabile - di avere ancora riconosciuto un mondo del noumeno (la volontà), e perciò Spir lo collocava tra i metafisici, insieme a Schelling e a Hegel, appunto perché la volontà «senza fondamento» aveva per Schopenhauer ancora il valore di una causa. Ora, alla fine del primo volume di *Pensiero e realtà*, Spir incontra un'antinomia fondamentale: il fenomeno abbisogna del noumeno, non avendo un'esistenza propria; e tuttavia il noumeno, in quanto incondizionato, non può valere come ragione sufficiente del fenomeno (D'Iorio 1993: 277). Si tratta di un capovolgimento della tesi della *Logica* hegeliana circa la necessità dell'apparenza per l'essenza, ma, sul piano gnoseologico, ripete la contraddizione tra essere e conoscere che Cassirer ravviserà nell'intera eredità kantiana. Il dato di fatto (la positività) si offre soltanto come *rappresentazione*, ossia come fenomeno. La scissione tra la certezza logica (intuizione) e la rappresentazione sensibile e potenzialmente fallace (sensazione), che, come abbiamo visto, è di matrice lockeana, viene riformulata da Spir - che in questo segue piuttosto Berkeley e

Hume - nei termini di una contrapposizione fra *certezza* e *credenza*. Il corpo non è che il risultato delle nostre sensazioni, e l'esperienza ci mostra le cose non quali sono nella loro essenza incondizionata, ma quali appaiono. Tipicamente, però, Spir non traeva da questa prospettiva alcun esito scettico, ed è precisamente nel senso di un fenomenismo antiscettico, o di un realismo fenomenologico, che viene recepito e citato da Nietzsche in *La filosofia nell'età tragica dei Greci* (PTZ: 333-34). Qui la tesi dell'idealità del tempo in Kant viene considerata come una nuova formulazione della negazione del movimento in Parmenide; e Spir è convocato come autorità attraverso una lunga citazione dalla pagina 264 della prima edizione di *Pensiero e realtà*, dove si osserva che, se davvero le cose stessero come assume Kant nella tesi circa l'idealità del tempo, Cesare e Socrate non sarebbero veramente morti, ma parrebbero semplicemente tali in conseguenza delle specifiche strutture del nostro senso interno. L'argomento di Spir si condensa nella tesi secondo cui l'«apparenza è un qualcosa di oggettivamente sussistente» (cit. in Op III.2: 334), quanto dire, per l'appunto, che la riduzione al fenomeno non comporta un annientamento ontologico, ma, proprio al contrario, la fondazione della piena realtà dell'apparenza. Nondimeno, una citazione di molto tempo successiva, dalla pagina 56 del secondo volume dell'opera di Spir (questa volta nella seconda edizione, quella per l'appunto che Nietzsche si era procurata nel 1877), si riferisce (*Frammenti postumi*, agosto-settembre 1885, 40 [41], Op VII.3: 336) al fatto che non esistono sentimenti né pensieri immediati, giacché «Se ci fosse un sapere immediato, non si potrebbe parlare, come J. Stuart Mill, del 'relativismo del sapere'». In un frammento di poco precedente (*Frammenti postumi*, agosto-settembre 1885, 40 [39], Op VII.3: 335), Nietzsche svolge la famosa considerazione secondo cui i fisici e i metafisici concordano sul fatto che viviamo in un mondo di illusione. Attraverso l'ottica del rapporto con Spir, troviamo la caratteristica ambivalenza di Nietzsche, per cui, da una parte, il fatto di vivere nell'apparenza si trasforma in una ontologizzazione del fenomeno, ma, dall'altra, permane la tentazione di comportarsi con l'apparenza nei termini di un'illusione (e dunque di assumere implicitamente un riferimento ulteriore al fenomeno). In questa seconda versione, non esistono né esperienze immediate, né *apriori* logici, ma tutto è divenuto attraverso un processo genetico che si solidifica successivamente (e transitoriamente) in strutture; in luogo della deduzione, Nietzsche propone una sorta di epistemologia evolutiva (D'Iorio 1993: 279, 290). Di qui risulta però una conseguenza: tutta l'opera decostruttiva di Nietzsche, che si esercita, come abbiamo visto, alle spese degli stessi decostruttori (per esempio contro l'esigenza di Lange di appoggiarsi a un ideale; D'Iorio 1993: 292), *presuppone* una

saldezza in un fondamento ultimo (la trasformazione dell'essere in divenire e viceversa come esito dell'eterno ritorno e della volontà di potenza) molto più forte e stabile (quasi al livello del realismo di un Moore) di quanto non avvenga tra coloro che tengono fermo al fenomenismo come esito di un *apriori* noumenico. La tesi di Nietzsche, infatti (D'Iorio 1993: 289), è che non è necessario conoscere la natura dell'essere per percepire l'essere delle cose; *credere* di conoscerla è già sufficiente (*grosso modo*, potremmo dire, con un argomento analogo a quello di Cartesio e di Wolff secondo cui per usare le mani non è necessario sapere come avvenga il processo). Secondo la nostra linea interpretativa di fondo, vorremmo suggerire che la contraddizione di Nietzsche può essere risolta distinguendo il piano ontologico da quello geneologico.

È indubbio che il fenomeno sia consistente, appunto perché non abbiamo altri termini di riferimento; ma indubbio è anche che nulla ci garantisce che la rappresentazione sia verace (ossia si sottragga allo statuto di illusione). Nel settembre 1881 (ossia nel tomo di tempo caratterizzato dalla rilettura di molti dei suoi autori, e in particolare, lo abbiamo appena visto, di Spir), Nietzsche si era fatto mandare da Overbeck le *Indagini sulla elettricità animale* (1848-84) di Emil Du Bois-Reymond. I moventi erano anzitutto autoterapeutici, perché voleva indagare le ragioni dell'azione nefasta dell'elettricità atmosferica sulla sua salute (Janz 1978-79, II: 84). Ma, di là dall'occasione personale, abbiamo la spia di un interesse fisiologico che si arricchisce, nello stesso periodo, delle letture di Carl Ludwig, Ernst von Brücke, Ernst Heinrich Weber, Hermann von Helmholtz (di cui si dirà fra poco), Adolf Fick, Max Rubner (Mittasch 1952: 26). Se il fenomeno è determinato dalle conformazioni dei nostri sensi, allora la fisiologia costituisce l'orizzonte ultimo di una fenomenologia, senza che questo possa assicurare una risposta (sia essa negativa o positiva) alla questione, diversa, dell'ontologia del fenomeno. Specificamente in riferimento a quest'ultimo aspetto, Du Bois-Reymond aveva concluso che su tre aspetti - l'origine della forza, del moto e della coscienza - la ricerca naturalistica incontra il buio assoluto. Ora, Nietzsche sembra voler rispondere *positivamente* a ciò che per Du Bois-Reymond resta sigillato da un *ignorabimus* insuperabile: l'asserzione secondo cui il mondo è volontà di potenza rientra precisamente in questa strategia.

Ma, per l'appunto, la via di Nietzsche non è un cammino eccentrico o solitario. Prendiamo anzitutto la tesi che accomuna tutto il neokantismo positivistico, e che del resto è già all'opera, come abbiamo visto, in Fries, Herbart e Schopenhauer: i fenomeni sono l'esito della nostra conformazione fisiologica, ed è dunque nella fisiologia che va ricercata la struttura del trascendentale. Se di questi autori Nietzsche non lesse che Schopenhauer, ebbe molta maggiore

contezza della riproposizione di questa tesi (che in quanto tale era già del tutto corrente nelle fisiologie wolffiane del XVIII secolo, e tipicamente nell'antropologia di Platner che viene apertamente citata da Schopenhauer) presso i suoi contemporanei, dove costituisce un vero e proprio luogo comune. È ovviamente e anzitutto il caso di Lange, ma si propaga alle letture che la *Storia del materialismo* suggerì a Nietzsche per via diretta o indiretta. Così, fra le letture nietzscheane del 1870-74 (M. Oehler 1942: 48; Schlechta, Anders 1962: 261-62) ci sono due opere di Helmholtz, la *Teoria della percezione acustica come fondamento fisiologico per la teoria della musica* (II ed. 1865) e il *Manuale di ottica fisiologica* (1867); di questo giro d'anni è anche la lettura di *Sulla natura delle comete* di Zöllner, che si rifaceva alla teoria della conoscenza di Helmholtz. Sono testi che contribuiranno da vicino non solo alla riduzione del mondo ad apparenza ma, con lo stesso gesto, alla costruzione delle idee di volontà di potenza e di eterno ritorno. Helmholtz proponeva per l'appunto la riduzione di tutti i fenomeni a moti di materie dotate di forze, richiamandosi alla equivalenza tra calore e lavoro meccanico, che lo autorizzava a formulare una continuità tra il meccanico e il vivente, giacché quest'ultimo non sarebbe che una specifica formulazione del meccanismo. Helmholtz interpretava la propria prospettiva specificamente nei termini di una versione materialistica del kantismo, per cui (e qui abbiamo un'assonanza con lo specifico «storicismo» nietzscheano) lo spazio non è una forma innata dell'intuizione, ma ha un carattere acquisito, sicché gli stessi assiomi geometrici non possono essere considerati come trascendentali. Del pari, Zöllner procurava una versione insieme meccanicistica e fenomenistica del trascendentale: tutti i fenomeni sono moti di materie dotate di forze (agisce qui una forse inconsapevole visione hobbesiana e leibniziana), e le sensazioni non riproducono le cose, ma dipendono dalle fibre nervose stimulate (si tratta di una versione del tutto corrente nel Settecento). Per Zöllner, «una grande catena dell'essere univa il regno organico a quello urna-no; l'intelligenza nasce al servizio del corpo, e se ne distacca solo per una deviazione ulteriore, che la indirizza alla ricerca delle cause (sono tutti temi che, come osserva Andler, confluiscono in *Sulla verità e la menzogna in senso extramorale*). D'altra parte, il richiamo alla nozione di *forza* mostra come il meccanicismo sia permeato di vitalismo, d'accordo con la prospettiva principale di Nietzsche (e difatti Zöllner ritenne, a torto, di trovare una conferma dell'*apriori* kantiano nella legge della «specificità delle energie sensoriali» di Johannes Müller, che criticava la filosofia romantica della natura e si riallacciava a Goethe: l'organo fondamentale della conoscenza scientifica è la sensazione, che coglie il fenomeno nella sua originarietà). Tipicamente, ciò che è stato considerato come una

critica nietzscheana della scienza, quando non una protesta contro la ragione, non è che una versione della filosofia della scienza della sua età.

Questa innegabile prossimità tra l'ontologia di Nietzsche e il fenomenismo scientifico è stata largamente sottolineata da Mittasch (1952: 345-46): per lo studioso della natura, le verità consistono soltanto nelle relazioni tra le sensazioni, e la scienza stessa è sensazione (Laas); le nostre rappresentazioni sono il mondo esterno (Schmitz-Dumont); la conoscenza è pensare il mondo a partire dalla più piccola massa di forza (Avenarius); il principio della economia del pensiero è il fondamento di ogni comprensione (Cornelius). Da Meta von Salis, che ne era stata discepola a Zurigo, Nietzsche aveva verosimilmente avuto notizia delle ricerche di Richard Avenarius (Janz 1978-79, II: 278-79), che a quel tempo non aveva ancora pubblicato la *Critica della esperienza pura* (i cui due volumi appariranno nel 1888-90), ma era già noto per la *Filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minimo dispendio di forza* (1876), che della *Critica della esperienza pura* si presentava esplicitamente come un prolegomeno. Ora (Mittasch 1952: 29), Avenarius proponeva un intreccio fra positivismo e pragmatismo (affine a quello suggerito da Peirce e da James, così come da Mach, Herz e Poincaré), e in particolare condivideva con Mach un tema che abbiamo già registrato in Nietzsche, ossia la critica della pretesa di ridurre tutta la conoscenza sotto il meccanicismo. Si registra dunque la già segnalata scissione tra *ontologia* e *gnoseologia*: l'esperimento, e non la fondazione meccanica, può dare la conoscenza, sicché l'esperienza pura, così come le dotazioni fisiologiche del sistema nervoso, costituiscono il *primum* di ogni conoscenza. Ne segue che il fenomenismo gnoseologico non si risolve affatto in un immaterialismo ontologico.

È per l'appunto su questa base che si può giustificare la prossimità profonda tra l'ontologia di Nietzsche e quella di Mach, su cui spesso, e anche di recente, è stata richiamata l'attenzione (Cacciari 1976, von Wright 1982, Moiso 1993, Negri 1994). Si tratta di una vicinanza talmente vistosa che Mach, nell'edizione del 1903 della *Analisi delle sensazioni* (1886), aveva avvertito la necessità di differenziare le proprie posizioni da quelle del «superomismo» nietzscheano. Per parte sua (Negri 1994: 68-69), proprio uno dei più fedeli discepoli di Mach, Kleinpeter (che sarà il bersaglio maggiore di *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin), aveva proposto una sinossi tra le tesi machiane e quelle nietzscheane, da cui risultano impressionanti consonanze (tipicamente, nella tesi secondo cui le forme logiche non sono che l'elaborazione di disposizioni fisiologiche) che aveva esposto, tra il 1912 e il 1913, in conferenze e scritti sull'argomento. La

contiguità, di nuovo, non è mitica o atmosferica, ma reale. Nella biblioteca di Nietzsche si ha lo scritto di Mach sullo sviluppo della meccanica, apparso nel 1883 (Mittasch 1952: 41), ed Elisabeth sosteneva che il fratello aveva letto degli scritti machiani nel 1884, a Zurigo. Inoltre, benché Mach non venga mai nominato da Nietzsche nelle opere edite, nei postumi si trova una nota bibliografica (Mittasch 1952: 302) del 1882, che fa riferimento a *La storia e le basi del principio di conservazione del lavoro* (1872) e, come osserva ancora Mittasch (1952: 91), si registra un chiaro richiamo al fenomenismo nella sua specifica versione machiana nell'apoforisma 112 della *Gaia scienza*, che suona:

Lo chiamiamo «spiegazione»; ma è «descrizione», quel che ci contraddistingue dai gradi più antichi della conoscenza e della scienza. Noi descriviamo meglio; ma spieghiamo tanto poco quanto tutti i nostri predecessori. [...] Come potremmo mai d'altra parte giungere ad una spiegazione! Operiamo, né più né meno, con cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili: come potrebbe anche soltanto essere possibile una spiegazione, se di tutto noi facciamo per prima cosa una *immagine*, la nostra immagine! È sufficiente considerare la scienza come la più fedele possibile umanizzazione delle cose; impariamo a descrivere sempre più esattamente noi stessi, descrivendo le cose e la loro successione.

L'utilità euristica si traduce in un vantaggio economico, e per questa via Nietzsche si riconnette con l'evoluzionismo (Mittasch 1952: 334). Ma, soprattutto, non bisogna dimenticare che Mach era giunto alle proprie posizioni attraverso un'autocritica del meccanicismo esposto nel *Compendio di fisica* del 1863. Nella *Meccanica* del 1883 - per l'appunto l'opera posseduta da Nietzsche -, Mach aveva rivisto la tesi, da lui precedentemente sposata, secondo cui l'intera fisica non è che meccanica applicata. I suoi successivi studi di fisiologia gli avevano infatti insegnato che la percezione non appare riducibile al meccanicismo e, soprattutto, che la differenza tra relativo e assoluto in fisica (quella, per esempio, postulata dalla nozione di spazio assoluto in Newton) non poteva tenere, giacché l'assoluto e il relativo risultano per l'appunto condizionati dalle attrezzature che ci procurano i nostri apparati percettivi. In altri termini, come Locke, Mach non distingue tra *luogo* e *spazio* (si trattava di uno dei motivi per cui Newton guardava con sospetto a Locke). Ciò che più importa è però la conseguenza ontologica che Mach traeva dalle sue considerazioni. Il sistema del mondo ci è dato una sola volta, e sia la versione tolemaica, sia quella copernicana, ne sono interpretazioni ugualmente valide. Questo, però, a patto che si ammetta che c'è un mondo: il relativismo delle interpretazioni (gnoseologiche) trova il suo fondamento ultimo, e non relativo, in un'ontologia che non può, sia per ragioni di fatto sia per ragioni di diritto, concludere su un immaterialismo. Ne segue certo che lo scienziato non potrà mai trascendere i fenomeni per

giungere all'essenza, ma questa è *regolarmente presupposta dai fenomeni*: l'esperienza è *intrascendibile*, e costituisce una *realtà ultima*, la cui validità non risulta minimamente invalidata dalla molteplicità delle interpretazioni, e il fatto stesso che non si possa rinvenire una razionalità ultima nella natura non suona né come una condanna della razionalità, né come un annientamento del mondo.

7. Prospettivismo e monadologia

Il correlato gnoseologico del fenomenismo è il prospettivismo. Ora, se esaminato come pura dottrina gnoseologica, il prospettivismo cade in contraddizioni non diverse da quelle che si imputano tradizionalmente allo scetticismo, e inoltre non offre alcun vantaggio euristico. Si è tuttavia a giusto titolo considerato (recentemente, Clark 1990: 128 ss.) che la sentenza secondo cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni, ripresa nello pseudoaforisma 481 del *Wille zur Macht*, non ha nulla di dissolutivo o di relativistico, configurandosi per l'appunto come un esito del neokantismo positivistico in cui abbiamo proposto di inquadrare il pensiero di Nietzsche. Se questa ipotesi è vera, però, non c'è strettamente giustificazione per la tesi (Danto 1965: 96-97) secondo cui l'inesistenza della cosa in sé e la pluralità delle prospettive concludono sulla dichiarazione di inesistenza del mondo. Anche prescindendo dall'ovvia considerazione che non tutte le prospettive si equivalgono (Clark 1990: 150-58), c'è da chiedersi per quale motivo questa non equivalenza appaia intuitivamente e pragmaticamente ovvia. Sotto il profilo ontologico, vorremmo suggerire che le prospettive *sono* (anche più di quanto non sia la cosa in sé, che potrebbe risultare una pura postulazione logica), così come sono i *points métaphysiques* che, nella monadologia leibniziana, insieme costituiscono il mondo e istituiscono le prospettive. Nietzsche, proprio come Leibniz, ricuce lo strappo tra estensione e pensiero importato dal cartesianesimo con un ritorno alla gnoseologia antica, che non aveva mai revocato in dubbio l'ontologia, essendone un prolungamento. La memoria (la possibilità dell'esperienza) non è che un protrarsi della vita organica, che in buona sostanza Nietzsche concepisce nei termini della teoria della conoscenza empirica (il generale come somma di particolari) offerta dagli *Analitici posteriori* (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1884, 26 [94], Op VII.2: 159). Proprio per questo il richiamo all'evento come risultato di una selezione interpretante (*Frammenti postumi*, autunno 1885-primavera 1886, 1 [115], Op VIII. 1: 29), alla percezione come assenso (*Frammenti postumi*, aprile-giugno 1885, 34 [132], Op VII.3: 143), alla

verità o falsità come esito dell'utile (*Frammenti postumi*, aprile-giugno 1885, 34 [255], Op VII.3: 183) non può ricondursi all'idea di un arbitrio ermeneutico: l'ambito in cui la selezione avviene è anzitutto una ritenzione inconscia e non intenzionale. Tanto basta a calmierare l'aspetto vertiginoso della tesi (enunciata un po' compendiariamente «contro il positivismo») secondo cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni (*Frammenti postumi*, 1886-87, 7 [60], Op VIII. 1: 299-300). La sola circostanza per cui *ci siano* dei bisogni, e che siano *nostri*, enuncia non tanto (come spesso si è detto) una contraddizione (secca o performativa che si voglia), quanto piuttosto la circostanza per cui Nietzsche non ha mai messo in dubbio che qualcosa *ci sia* (ontologia), ma ha piuttosto problematizzato i modi e la correttezza delle nostre rappresentazioni (gnoseologia). Dire che la scienza è umanizzazione (FW § 112: 142-43), e che ogni percezione è relativa, non esistendo una percezione esatta (il che del resto pone dei problemi davidsoniani: proprio perché non esiste una percezione esatta appare difficile dire che le percezioni sono relative), non significa ancora in alcun modo avere «liquidato» la *forma* della verità come *adaequatio*, né l'essere cui deve adeguarsi *idealiter*. Sotto il profilo della *gnoseologia*, viene come di consueto esclusa la possibilità di una autoanalisi della ragione (FW § 374); l'impossibilità di oltrepassare il proprio limite prospettico non comporta però per Nietzsche, come già per Leibniz e Wolff, che non esista una *vis repraesentativa* (che si potrà anche chiamare volontà di potenza) a fondamento della prospettiva. È dunque impossibile dire che non c'è nulla; difficile è dire piuttosto che cosa veramente c'è nel modo in cui è. Concludere che viceversa la molteplicità delle interpretazioni ha esiti ontologicamente dissolutivi sarebbe come sostenere che per Heisenberg non c'è niente dal momento che nell'osservazione si interferisce con l'oggetto. Infatti, l'autoconfutazione del relativismo vale come limite interno all'idea di una interpretazione infinita, che come tale non ha senso, perché né noi siamo infiniti, né lo è la storia (appunto nella misura in cui la s'intende, a ragione, come alcunché di determinato da una specifica cultura). *Di diritto* (con una assunzione modellata sulla presenza/assenza, ontologicamente), anche se non di fatto, noi tutti siamo in grado di distinguere tra interpretazione e realtà, così come tra fantasia e percezione (così nella differenza tra *doxa* e *phantasia* in Aristotele, *De anima*, 427b 17-24.).

In questo quadro, «prospettivismo» non vuol dire «relativismo», né - meno che mai - nichilismo, e questo è ben chiaro in Leibniz. Da una parte, perché qualcosa si rappresenti, è necessario che ci sia qualcosa (appunto la monade come *vis repraesentativa universi*); e questo - se trasposto indebitamente nel sistema soggetto-oggetto di Cartesio - significa, d'altra parte, che anche il *cogito* è una *forma sostanziale*, ossia

non esiste come puro spirito. Più propriamente, c'è prospettiva non perché c'è una dualità soggetto-oggetto (gnoseologia), ma perché c'è un'ontologia monadologica. Altrimenti, si continuerà a vagare nel labirinto del relativismo, che è precisamente ciò che avviene anche quando si dia una versione storicizzata del trascendentale kantiano, che si basa sulla distinzione soggetto-oggetto, e fa dipendere l'oggetto non dalla *fisicità* del soggetto ma, per l'appunto, da una sua non meglio precisata *storicità*. In altri termini, gli esiti dissolutivi del prospettivismo si producono solo quando si effettui una sovrapposizione impropria tra un dualismo cartesiano (spirito/materia, soggetto/oggetto) e un monadologismo leibniziano, per il quale non esiste un puro spirito (sicché per l'appunto la prospettiva non distrugge l'ontologia, né esiste un punto di vista assoluto che possa invalidare la veracità della rappresentazione, bensì soltanto un avvicinarsi asintotico alla verità). A giusto titolo, Müller-Lauter (1971: 32) sottolinea come la soggettivizzazione del problema del volere (e dunque la sottoestimazione della dottrina leibniziana dei *points métaphysiques*) sia caratteristica della interpretazione di Heidegger. Di qui, per contro, la necessità di insistere (Müller-Lauter 1974: 14-28, come già Deleuze 1962) sul carattere molteplice del *Wille zur Macht*, dove non si ha da fare con un soggetto che esercita un costruzionismo matematico, bensì con una molteplicità monadologica il cui modello sembra in prima approssimazione esemplificato dalla biologia, in cui ogni vivente è una totalità a sua volta (e all'infinito) composto di altre totalità in conflitto reciproco. Vedremo quanto questa visione agisca in profondità nell'ontologia della volontà di potenza. Il *Wille zur Macht* è composto di *quanta* di potenza. I termini «Machtquantum» e «Machtkonstellation» sono forse memori di una fisica meccanicistica, però Nietzsche utilizza spesso l'espressione «Kraftzentrum» (Grimm 1977: 174). Questi *quanta* costruiscono la realtà, la quale è anche costruzione del soggetto. Donde una contraddizione di Nietzsche, raramente rilevata: quella di utilizzare contemporaneamente una dinamica monadologica (che non suppone una contrapposizione soggetto/oggetto) e un costruzionismo egologico, che da tale contrapposizione segue naturalmente (per uno sviluppo di un argomento analogo, Spiekermann 1992: 200 ss.). La vita che esercita la sua prospettiva non è l'esistenza storica, ossia la soggettività cosciente contrapposta alla natura (come assume Heidegger 1961: 405), ma la materia del vivente, costituita da *points métaphysiques*: «ogni centro di forza - e non solo l'uomo - costruisce il resto del mondo a partire da se stesso» (*Frammenti postumi*, 14 [186], Op VIII.3: 162).

Come il reale è determinato dalle nostre conformazioni sensoriali, così esso consiste di atomi di potenza; ciò che conta, nel

prospettivismo, non è dunque ciò che dà a vedere (che cade nel puro relativismo), ma per l'appunto ciò che assume ontologicamente, una visione della realtà in quanto aggregato di potenze che sviluppano altrettante prospettive. Nella nozione di prospettiva si verifica la congiunzione di finito e infinito, come si notò, in epoca e in contesti non così discosti da Nietzsche, presso Alexander (1920) e Whitehead (1938). Finiti, perché le nostre menti, estese nello spazio e nel tempo, ne sono parti limitate, siamo anche, nella formulazione di Alexander, infiniti, perché la monade che noi siamo è specchio dell'intero universo. Così è del resto in Leibniz, per il quale (*Discorso di metafisica*, § 9) la *substance singulière* è un mondo intero. Se la testimonianza di Alexander è particolarmente significativa, è perché a suffragio delle proprie tesi monadologiche convoca anche un autore che aveva fortemente impressionato Nietzsche, von Hartmann. «La massima parte delle nostre esperienze è *inconscia* e agisce» (*Frammenti postumi*, primavera 1884, 25 [359], Op VII.2: 94). «La grande attività principale è *inconscia*» (commento in Derrida 1968). Anche in questo caso, abbiamo da fare con un retaggio leibniziano, quello della psicologia metafisica della *Monadologia*, che descrive il passaggio ascendente (per gradi di coscienza che sono gradi d'essere) dalle percezioni oscure a quelle chiare, indi a quelle distinte (nel § 357 della *Gaia scienza* Nietzsche loda l'«incomparabile acume» con cui Leibniz fece della coscienza solo un accidente della rappresentazione, e nel § 354 sottolinea come la maggior parte della vita si svolge senza il rispecchiamento cosciente). Un mediatore, nella fattispecie, è Eduard von Hartmann, nella *filosofia dell'inconscio* (1872: 757 ss.), che concepisce l'inconscio, conforme alla monadologia, come volontà e idea (Fazio 1991: 184). Per parte sua, Andler (1920-31 II: 532-37) sottolinea l'apporto della psicologia francese contemporanea. Il libro di Théodule Ribot sulle *Malattie della personalità* (1885) ha profondamente segnato gli appunti del *Wille zur Macht*: confermando la tesi della sensibilità elementare, risulta che l'individuo è il composto di tutte le individualità che formano il suo organismo. Così, il libro di Alfred Espinas *Sulle società animali* (1877) conferma l'ipotesi che l'io non sia semplice, ma risulti dal coagulo delle coscienze che lo compongono, e, a loro volta, queste individualità si compongono in un'anima sociale; da Espinas, Nietzsche riterrà che nella vita animale e sociale non si può spiegare nulla in base al puro istinto di conservazione. In questo senso, Nietzsche accosta agli studi di fisica, di fisiologia e di psicologia anche letture etnografiche, sociologiche, di preistoria e di diritto comparato (Andler 1920-31, II: 537; su inconscio e potenza, nel quadro di uno studio dei rapporti tra freudismo e nietzscheanesimo, si veda ora Gasser 1997).

Che tra l'ontologia nietzscheana della potenza e la monadologia

leibniziana sussista una vicinanza profonda, quanto a problemi e soluzioni, è un aspetto portato a tema da Löwith (1935) come da Deleuze (1962) e da Müller-Lauter (1971), e prevalentemente nel quadro di letture tese a non postulare una contraddizione tra Nietzsche e la scienza (Cataldi Madonna 1983: 235; Abel 1984; Gebhardt 1983; Kaulbach 1980; Stack 1983; Moles 1990; cfr. Babich 1994: 196). Esclusa l'ipotesi della storia della metafisica, resta tuttavia da stabilire per quali vie Nietzsche abbia conosciuto Leibniz. Müller-Lauter (1971: 10) ricorda che Nietzsche colloca Leibniz, insieme a Händel, Goethe, Bismarck, come esempi del classico e della potenza tedesca come coacervo di contraddizioni (WzM, XV: 297 ss.), e qui sicuramente abbiamo l'origine della interpretazione heideggeriana delle relazioni metafisiche tra i due. Ma, per quanto attiene ai rapporti effettivi, appare evidente dai suggerimenti di Kaulbach (1980: 51 n.) che la conoscenza non dipende tanto da una lettura diretta, quanto piuttosto da una mediazione manualistica (Kuno Fischer, e questo spiegherebbe la contrapposizione tra Spinoza come fautore della necessità e Leibniz come partigiano della libertà) e, al solito, scientifica, e segnatamente biologica. Per quanto ci riguarda, vorremmo suggerire che - ci ritorneremo - appare significativo che nella *Teodicea* Leibniz discorra della figura di Zoroastro e dell'eterno ritorno, ma resta certo che la pista biologica suggerita da Kaulbach appare molto affidabile. In fondo, lo stesso pensiero monadologico si era formato a contatto con le dottrine dei piccoli animali spermatici di Malpighi, Leeuwenhoeck, Swammerdam. Ora, la filosofia della natura e la biologia dell'età di Leibniz stavano riportando in auge questa concezione, sia sotto il profilo storiografico (Du Bois-Reymond, nei *Pensieri leibniziani*, apparsi nel 1871, ricordava come Buffon descrivesse gli spermatozoi leibnizianamente, come monadi indistruttibili), sia sotto quello scientifico. Johannes Müller, nel *Manuale di fisiologia* (1833), aveva utilizzato l'espressione «monadi organiche» sotto la duplice suggestione di Leibniz e di Herbart; C.A.S. Schulze rappresentava il movimento browniano in termini monadologici, e paragoni tra la cellula e la monade si trovano in H. Schwann come nella *Anatomia generale* (1841) di Jakob Henle.

Fra tutte queste ipotesi, però, il mediatore certo è rappresentato dalla *Philosophiae naturalis theoria* (1758; Whitlock 1996) di Boscovich. Questi è citato solo nella seconda edizione della *Storia* di Lange, ma a lui Nietzsche era pervenuto grazie alla lettura (pure suggerita da Lange) del libro di Theodor Fechner, *Sull'atomismo fisico e filosofico* (1855). Se è vera l'ipotesi che Lange ha insegnato a Nietzsche i meriti dell'atomismo, e che il libro di Fechner era stato forse utilizzato da Nietzsche già all'epoca dei suoi studi su Democrito, l'incontro si svolge su un piano che non è solo biologico, ma

cosmologico, così da comprendere l'intera sfera dell'ontologia. Dalmata, Rudjer Josef Boscovich (1711-1787) fu filosofo, astronomo, fisico, matematico, storico, ingegnere, architetto, poeta. In questa molteplice attività, che si esercitò attraverso una influenza europea, la gloria di Boscovich è legata anzitutto alla circostanza per cui, per primo, elaborò una fisica delle particelle, anticipando di cent'anni la versione moderna dell'atomismo. (Su Nietzsche e Boscovich cfr. Mittasch 1952: 102 ss.; Schlechta, Anders 1962: 102 ss.; Moles 1990: 174-77; Stack 1983; Abel 1984; Fazio 1991; Babich 1994; e soprattutto Whitlock 1996: 219, che sottolinea come l'influenza di Boscovich su Nietzsche si protragga dal 1872 sino al crollo del 1889, e costituisce, ben più di altri autori - fossero Schopenhauer, Stewart, Eraclito - la base della concezione del mondo di Nietzsche quale si sviluppa nell'ultima fase della sua riflessione.) Nella sua dottrina, Boscovich riprende la monadologia (Schlechta, Anders 1962: 148), che Nietzsche riadatta come «punti sensoriali». D'accordo con la tendenza per cui nell'ultimo decennio Nietzsche ritorna a letture giovanili, appare significativo che, come ricorda Andler (1920-31 II: 520 ss.), negli anni Ottanta si registri in lui un rinato interesse per Boscovich. Da Boscovich, Nietzsche trae l'autorizzazione a superare d'un colpo lo spiritualismo e il materialismo (come meccanicismo e come credenza in atomi materiali). Non esiste la materia, esiste solo la forza (la volontà di potenza) che, in quanto forza *finita* e non infinita, autorizza l'ipotesi dell'eterno ritorno di tutte le cose, superando lo scoglio dell'infinità del mondo e l'ipotesi dell'entropia. Agli occhi di Nietzsche, Boscovich rappresenta la visione dinamica del mondo, per contrapposto alla visione meccanica che egli avversa in Robert Mayer, e in cui include altresì (più o meno legittimamente) Eugen Dühring e William Thomson (Lord Kelvin), e che caratterizza unitariamente come la credenza, fallace, in corpuscoli materiali, in relazioni di causa e di effetto, in leggi di natura, e per l'appunto nel principio dell'entropia (Whitlock 1996: 204). In questo senso, lo studio di Boscovich (che a detta di Whitlock è approfondito e sufficiente) consente a Nietzsche di risolvere il panteismo di Spinoza, e il suo materialismo infinito, in una visione del tutto opposta, quella per l'appunto di punti metafisici finiti nel numero e privi di materia. Di qui le quattro conseguenze che definiscono l'ontologia di Nietzsche, e che Whitlock trae tutte dalla lettura di Boscovich: non c'è sostanza, non c'è forza infinita, non c'è una infinita novità (la ripetizione è una legge necessaria), e si deve postulare un eterno ritorno. La tesi generale sotto cui queste conseguenze possono venire raccolte è; *non c'è materia, c'è solo forza*. Da una lettera a Gast del 20 maggio 1882 apprendiamo che, per Nietzsche, Boscovich e Copernico sono i più grandi *avversari dell'apparenza*. Questa circostanza deve far riflettere.

Per Boscovich, la materia, composta da punti senza estensione, separati dal vuoto, e che ricevono animazione da una velocità che hanno ricevuto dall'esterno, non esisterebbe se non come modo di dire popolare. Tanto non basta, per l'appunto, a Nietzsche, per concludere che la realtà non esiste, ma, precisamente, per dimostrare che il meccanicismo è una spiegazione insufficiente dell'ontologia, che deve essere sostituita da una prospettiva energetica. Il paragone tra Boscovich e Copernico affratellati dalla critica dell'apparenza riappare letteralmente in *Al di là del bene e del male* (JGB § 12: 17-18). Grande avversario dell'evidenza immediata, Boscovich (che significativamente Nietzsche qualifica come «polacco», in base alla legge per cui egli stesso millantava un'ascendenza di «nobiluomo polacco *pur sang*»), come un altro polacco, Copernico, ha mostrato che gli atomi materiali non esistono, se non per comodità di linguaggio, allo stesso modo che Copernico ha mostrato che la terra, malgrado le apparenze, non è immobile. Vediamo qui la conseguenza di quella rivoluzione copernicana a cui ci siamo appellati all'inizio della nostra controstoria del nichilismo. L'incontro di Nietzsche con Boscovich, che è poi un incontro differito con Leibniz, si risolve nel progetto (mancato, intimamente fallimentare, ma necessario per comprendere il senso della volontà di potenza) di un costruzionismo dinamico che, potendo prescindere dalla materia (la cui realtà viene *negata*), assimili la matematica e la metafisica, ossia i due ambiti che Kant teneva distinti. In questa luce, il progetto della volontà di potenza come arte non sarebbe tanto una smaterializzazione del mondo (che nella sua presenza sensibile è ben evidente), bensì, al livello del suo fondamento ultimo, la riproposizione di un costruzionismo non più matematico-geometrico, ma dinamico, che riproponga nel moderno il progetto del *Timeo*. Che la fisica sia una interpretazione del mondo e non una spiegazione (JGB § 14: 19) non andrà dunque inteso come una esautorazione della fisica, ma come un'autorizzazione di una fisica realmente costruzionistica.

È con questa convinzione che Nietzsche può misurarsi con le dottrine (come si è visto, più o meno giustificatamente assunte come meccanicistiche) di Faraday, e soprattutto di Thomson (a lui noto attraverso il libro di Otto Caspari, *L'ipotesi di Thomson*, 1874, che lesse nel 1881) e di Zöllner, di cui nel 1876, a Lipsia, aveva studiato i *Principi di una teoria elettrodinamica della materia*, dove si avanza l'ipotesi di una sensibilità della materia inorganica (e dunque capace di percezione oscura ma certa, come è attestato dalle regolarità dei processi chimici) e di una velocità che oltrepassa la materia (configurandosi, per Nietzsche, come volontà di potenza). In buona sostanza: critico nei confronti della monade spirituale (*Frammenti postumi*, autunno 1885-autunno 1886, 2 [68], Op VIII. 1: 81), così

come dell'atomismo inteso materialisticamente, Nietzsche non lo è affatto quanto al concetto di monade come principio dinamico. Bisogna leggere la volontà di potenza come qualcosa che costituisce il nocciolo dell'universo. La volontà di potenza opera nell'organico (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1884, 26 [273], Op VII.2: 201), è un fatto ultimo (*Frammenti postumi*, agosto-settembre 1885, 40 [61], Op VII.3: 348), ed è per antropomorfismo che si interpreta come una prestazione psicologica questo volere (*Frammenti postumi*, primavera 1884, 25 [185], Op VII.2: 55). Da questa psicologizzazione della volontà ci salva la scienza:

La scienza non si domanda quali siano stati i *motivi* dell'azione, come se ne fossimo stati consapevoli prima dell'azione, bensì comincia con lo scomporre l'azione in un gruppo meccanico di fenomeni e ricerca la preistoria di questo movimento meccanico - ma *non* nei sentimenti, nelle sensazioni e nei pensieri, DA QUESTI non può mai trarre la spiegazione: la sensazione è per l'appunto il suo materiale, *che va spiegato*. (*Frammenti postumi*, inverno 1883-84, 24 [15], Op VIII: 319-20)

E l'ultimo pseudoaforisma del *Wille zur Macht* aveva due esiti possibili, uno con riferimento alla volontà di potenza, l'altro con riferimento all'eterno ritorno. La forza è una forza non morale e non colpevole: non più di quanto possa esserlo un quark.

È vero che, sul nesso tra ontologia e volontà di potenza, Nietzsche è inconsequente, in particolare nell'appello congiunto alla biologia e alla negazione, davvero volgare, dell'esistenza della materia. La *contraddizione di una potenza senza atto* sta dunque al cuore dell'ontologia di Nietzsche. Nella sua tematizzazione di un dinamismo alternativo rispetto al materialismo, Nietzsche tocca la sua più estrema contraddizione, tutt'altro che performativa. Si è notato (Stack 1983: 224) che la fisica di Nietzsche non è affatto sua, ma di Lange e di Boscovich. È però caratteristico che Nietzsche volle trarre delle conseguenze *ontologiche* da questa prospettiva, e proprio in questa sede ha luogo la contraddizione. Ciò che i fisici intendono come ipotesi euristiche, non potendo utilizzare direttamente la materia, diviene per Nietzsche una descrizione di come è positivamente costituita la materia. Reciprocamente, una scienza prima e primitiva come l'ontologia, che è normalmente collegata a una fisica ingenua, viene attrezzata con i ritrovati di una fisica che nega la materia, provocando, per l'appunto, una intima contraddizione nell'ontologia. Che Faraday parlasse di semplici «centri di forze», trovando incongruente una nozione come quella di «materia inestesa», e che Cauchy considerasse che l'atomo è solo relativamente indivisibile, giacché sotto di lui si possono trovare infiniti centri di forze, non toglie che, al livello dell'ontologia, non è meno contraddittorio (anzi, lo è molto di più) pensare a una forza che non abbia un supporto o, in altri termini, a una memoria che non abbia materia. Si capisce bene il

motivo polemico che anima la critica di Nietzsche al materialismo e al meccanicismo, e si intendono le buone ragioni della sua perorazione del dinamismo; quest'ultimo, però, non può diventare un punto di riferimento assoluto, e questo è il limite insuperabile di un'ontologia della volontà di potenza. E in questo senso che andrà ridimensionata - essenzialmente, come un passaggio ad altro genere - la pretesa anticipazione, per opera di Nietzsche (Stack 1983: 235), della smaterializzazione caratteristica della fisica del Novecento. Il richiamo alla volontà di potenza consiste nel fatto che sembra poter risolvere un'aporia del costruzionismo. La matematica costruisce ma non dà conoscenza. La volontà, per parte sua, *schematizza* senza conoscere. Opera ciò che Kant aveva inteso come uno schematismo della volontà (il quale, d'altra parte, non poteva tuttavia procedere in assenza di modelli pregressi). Troviamo così in Nietzsche un'antinomia. Da una parte, l'appello alla scienza vale come richiamo alla sensazione come unica fonte di conoscenza; come reazione alla passività della sensazione si pone l'appello all'attività del pensiero, che per l'appunto agisce nel quadro di uno schematismo della volontà. Un'altra antinomia sta poi nel fatto che la *Begriffsdichtung*, che dovrebbe caratterizzare un rapporto inconscio tra monadi, prende l'aspetto intenzionale che per Kant aveva l'azione morale (secondo uno sviluppo contraddittorio che si può registrare anche in Fichte, e in base agli stessi motivi). Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (Akademie-Hausgabe IV: 388) si definisce empirica ogni filosofia che poggia su principi d'esperienza, e pura quella che parte esclusivamente da principi *apriori*. Quando questa dottrina *apriori* è puramente formale, si chiama logica, quando si riferisce a degli oggetti determinati dell'intelletto, si chiama metafisica. Quest'ultima si divide in metafisica della natura e in metafisica dei costumi. La prima è la parte razionale della fisica, la seconda si chiamerà morale nella sua parte razionale, e antropologia pragmatica nella sua parte empirica. Sono proprio queste distinzioni che difettano a Nietzsche (e a Heidegger). Lo schematismo della volontà, quale è proposto nella *Metafisica dei costumi* (VI: 343) per analogia con lo schematismo metafisico, presuppone una natura, non può, neanche nel caso della libertà, *costruirla*; al più, può emanciparsene. Così, parlando della tipica della ragion pratica, nella seconda *Critica* (V: 67 ss.), Kant specifica che in questo caso si ha da fare solo con la pratica, cioè con la libertà, e non con la natura (e proprio per questo Kant si chiede, in modo fortemente dubitativo, se un tipo di questo genere meriti il nome di schema, V: 68). Viceversa, il finzionismo, che a tratti Nietzsche persegue, e che Heidegger interpreta attraverso il proprio spiritualismo, postula la sovrapposizione di un dominio teoretico (costruzionismo matematico) e di un dominio pratico (schematismo

della volontà), e sembra inoltre credere che la costruzione come tale possa risultare un vero essere, prescindendo da qualunque supporto materiale.

8. *Il paradigma biologico*

La critica della scienza in Nietzsche non è una condanna indifferenziata, ma ha di mira il matematismo (la riduzione del qualitativo al quantitativo) e il fisicalismo (la pretesa che, di là dall'apparenza, che come tale potrebbe essere il risultato di un'energia, ci sia una materia come tale consistente). Con tutto questo, però, Nietzsche non perviene in alcun modo a una critica della scienza in quanto tale. Le sue letture, che abbiamo sinora esaminato, sono una testimonianza eloquente. In particolare, Nietzsche è fondamentalmente d'accordo con un modello biologistico, dove l'organismo (come energia e come rappresentazione) assicura il modello prioritario di un'ontologia fisiologicamente fondata. E proprio su questa base si determina l'apertura di Nietzsche alla monadologia, la quale, a sua volta, aveva tratto la propria giustificazione, in Leibniz, dalla prossimità con le ricerche biologiche dell'epoca (Moiso 1992). Come già Würzbach (1928), a giusto titolo Mittasch (1952: XII), ripreso da Müller-Lauter (1978: 155 n.), ha sottolineato che la filosofia della natura costituisce il fondamento essenziale così della filosofia della cultura di Nietzsche come dei suoi estremi punti di vista metafisici. La critica della scienza e dei suoi concetti fisicalistici (Spiekermann 1992) viene condotta in nome della scienza (il biologismo è contrapposto al matematismo, Bacone e Goethe a Newton e Galileo; Babich 1994: 40), ed è evidente che il vocabolario chimico-fisiologico non è solo un elemento esteriore, ma reca apporti sostanziali allo stesso tessuto speculativo (Abel 1984: 5). D'accordo con Goethe e con Lange, la fisiologia costituisce il fondamento di una scienza non meccanicistica (Negri 1994: 55). Nietzsche non critica la contrapposizione tra quantitativo e qualitativo, bensì (come Goethe) l'identificazione tra scientificità e quantità (Deleuze 1962: 51). L'appello al vivente non dovrà essere inteso nei termini di un irrazionalismo antiscientifico, ma piuttosto come il riconoscimento del carattere vitalmente condizionato della ragione (Deleuze 1962: 107); dove però con «vita» non si dovrà intendere l'esistenza storica per contrapposto alla scienza, ma l'ambito ultimo di riferimento ontologico e *perciò* (nei limiti del possibile) gnoseologico. In questo senso, il filosofo come *medico* non è una metafora. Possediamo la lista dei libri di medicina letti da Nietzsche (Volz 1990: 318-21), che sono

spesso consultati per fini autoterapeutici, ma che confluiscono nella elaborazione filosofica, che si tratti dello studio di Charles Féré (1888) sulla degenerazione e la criminalità (che irrobustisce la fenomenologia della *décadence*), o delle ricerche di Galton, Liebig, Roux, che risulteranno influenti nella costituzione dell'idea di volontà di potenza. Il modello biologico (e complessivamente naturalistico: vedremo, parlando dell'eterno ritorno, il valore di questa specificazione) costituisce d'altra parte una via espressiva del tutto caratteristica, e antica, nella storia di Nietzsche, vigendo notoriamente nella stessa comprensione autobiografica. Nel celebre frammento del 1863, così come in altre occasioni (in cui discorre della «pianta-uomo»), Nietzsche ricorre a un paragone che richiama La Mettrie («come pianta sono nato presso il camposanto»), ma che, se riscontrato per esempio con il frammento su *Fato e storia* del 1862, secondo cui l'uomo è l'evoluzione della pietra attraverso la pianta e l'animale, risulta segnato da preoccupazioni proprie del secolo XIX. Questi scritti riflettono indirettamente il dibattito seguito alla pubblicazione dell'*Origine delle specie* (Janz 1978-79, I: 10). Al solito, Nietzsche trasse le prime cognizioni su Darwin da Lange (Andler 1920-31, I: 464), e le integrò con la lettura della *Teoria della discendenza* di Oscar Schmidt (1873) e di *Origine e concetto della storia naturale* di Nägeli (1865), e fu suggestionato della lettura del discorso di von Baer, *Quale concezione della natura vivente è la corretta?* (1862; cfr. Schlechta, Anders 1962: 64-66). Si tratta di un interesse che non farà che incrementarsi col tempo. Più avanti, dopo aver annotato che «l'uomo deve stare a mezzo tra la pianta e lo spettro» (*Frammenti postumi*, novembre 1882-febbraio 1883, 5 [1], Op VII.1: 193), parlerà di «chimica delle idee e dei sentimenti», esorterà (nello *Zarathustra*) a «rimanere fedeli alla terra»; per Nietzsche, si tratta di assumere «il corpo come filosofo» (*Frammenti postumi*, novembre 1882-febbraio 1883, 5 [32], Op VII.1: 212), di riconoscere la «funzione organica del bene e del male» (*Frammenti postumi*, primavera-estate 1883, 7 [169], Op VII.1: 282). Qui gli elementi sono prioritariamente tre.

1. *La critica del meccanicismo*. Nietzsche parla di animali e di piante, mai di macchine (come faceva quarant'anni prima uno spirito cui spesso lo si compara, Leopardi, e che cresciuto alla scuola del sensismo parla del proprio corpo come della «macchina»). Nel meccanismo, infatti, rimane in vigore una contrapposizione tra estensione e pensiero che il modello del vivente permette di risolvere sin dall'inizio. La stessa idea, centrale nella volontà di potenza, della «disciplina e selezione» si appoggia precisamente sulla impossibilità di una azione efficace dello spirito, cui viene contrapposta la forza adatta della abitudine, dell'ambiente, e insomma di tutta la *Umwelt* che sarà poi al centro della prospettiva di Gehlen. Come scrive Josef

Paneth (il giovane biologo che Nietzsche frequentò a Villefranche-sur-mer) alla fidanzata, 26 dicembre 1883: «Egli ha praticamente rinunciato all'idea di educare e di modellare gli uomini mediante influssi morali, e spera in qualcosa solo dal fattore fisico, dall'alimentazione e simili» (cit. in Pozzoli, a cura di, 1990: 311). Come ha notato Deleuze (1962: 44), capitalizzando la prima ricezione nietzscheana, parliamo di coscienza, di spirito, ma non sappiamo di che cosa sia capace un corpo (Spinoza, *Ethica*, III, 2, scolio). Questo principio, che Nietzsche rifiuta nella sua formulazione panteistica, viene interamente recepito nella sua versione monadologica, cioè nella riabilitazione delle forme sostanziali che Leibniz propone, contro il dualismo cartesiano, sin dal *Discorso di metafisica* (§ 11). Così, precisamente, in Nietzsche: l'io spirituale è dato con la cellula (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1884, 26 [36], Op VII.2: 142), e lo spirito è lo stomaco degli affetti (*Frammenti postumi*, estate-autunno 1884, 26 [141], Op VII.2: 169). La credenza nell'anima nasce dalle aporie «della considerazione non scientifica del corpo» (*Frammenti postumi*, autunno 1885-autunno 1886, 2 [102], Op VIII. 1: 99), e la grande politica pone come fondamento di tutto la fisiologia (*Frammenti postumi*, dicembre 1888-gennaio 1889, 25 [1], Op VIII.3: 407). L'utilità di un modello biologico per la fondazione di un'ontologia naturalistica è molto presente nella filosofia della età di Nietzsche, ed è al centro del dibattito, sia sotto il profilo del materialismo, sia sotto il profilo del darwinismo, con esiti che - come vedremo - si prolungano sino alla questione dell'eterno ritorno.

2. *L'evoluzionismo e il passaggio dalla natura a conclusioni storiche.* Dall'ontologia segue la politica. È abbastanza evidente che, poste queste condizioni, il superuomo sia caratterizzato biologistica-mente. Il carattere della politica nietzscheana è strettamente biologistico, con quel che ne segue: «Di continuo fatti fisiologici vengono da lui 'usati in senso morale'» (Müller-Lauter 1978: 175), e il biologismo è evoluzionistico, giacché (Taureck 1989: 36) dinamizza il fissismo razziale di Gobineau. Come ricorda Aschheim (1992: 123), Alexander Tille (1866-1912), grande mediatore di Nietzsche in Inghilterra, spingeva il suo credo darwiniano sino a rivendicare la necessità di aiutare la natura eliminando gli elementi sociali improduttivi, secondo una prospettiva avanzata in *Da Damin a Nietzsche* (Tille 1895). Date queste premesse, sembra positivo il fatto che Heidegger si impegni in una sistematica censura dell'interpretazione dei concetti-chiave della filosofia di Nietzsche (e anzitutto della volontà di potenza) in termini biologistici. Il razionalismo e l'animalismo si compierebbero nella *brutalitas* del superuomo (Heidegger 1961: 557), *grosso modo* come Baudelaire censurava il secolo XIX qualificandolo come «zoocrate e industriale», ed è in questo senso che il richiamo alla bestia bionda è il

segno di una situazione in cui si trovava Nietzsche, senza riuscire a «scorgerne i riferimenti storico-essenziali» (Heidegger 1961: 699). Questa impostazione può apparire denazificante, se non altro perché coincide con la prospettiva sublimante proposta da Kaufmann nel dopoguerra. Ferma restando l'improprietà della trasposizione della biologia nella politica (per cui a giusto titolo Sandvoss 1969: 55 e *passim*, e K.R. Fischer 1977 possono trovare nel biologismo un nesso tra nietzscheanesimo e nazismo), non è tuttavia affatto assicurato che l'appello allo spirito costituisca qualcosa di per sé più rassicurante, né, soprattutto, distinto da un richiamo biologistico (Derrida 1987).

Piuttosto, nella trasposizione politica della biologia, Nietzsche incorre in due contraddizioni maggiori: 1. Per quale motivo Nietzsche ritiene di poter condannare il divenire storico (che non premia, apparentemente, il più forte)? 2. Per quale motivo, pur avendo posto all'umanità il *telos* del superuomo, può farsi critico della teleologia? Esaminiamo la prima questione. Le annotazioni della primavera del 1884 (*Frammenti postumi*, 1884, Op VII.2: 59 ss.) vertono sul declino europeo per opera delle razze decadenti, cui bisogna rispondere con una selezione che sia anche un annientamento dei valori servili: «Ciò che occorre è una teoria sufficientemente forte, da avere un effetto selettivo: tonificante per i forti, paralizzante e schiacciante per coloro che sono stanchi del mondo» (*Frammenti postumi*, 1884, Op VII.2: 59-60, 25 [211]).

È ancora in questa prospettiva che si sostiene l'esortazione all'accoppiamento tra razze diverse e, in forma contraddittoria, il rifiuto dell'assimilazione degli Ebrei, costretti così a porsi dei fini superiori (*Frammenti postumi*, 1884, Op VII.2: 61, 25 [218]). È evidente che sposando il biologismo Nietzsche si trova ad affrontare una contraddizione tra essere e dover-essere di cui non è consapevole, come appare chiaro nell'argomento in favore della necessità della schiavitù: «La questione radicale è: *devono* esserci schiavi? O meglio: non è neppure una questione, ma un fatto [...] In verità la schiavitù *c'è* sempre, che lo vogliate o no! Per esempio: il funzionario prussiano. Lo studioso. Il monaco» (*Frammenti postumi*, 1884, Op VII.2: 63, 25 [225]; e cfr. pure 64, 25 [232]). Schiavi ce ne sono sempre stati, *dunque deve esserci* la schiavitù per la realizzazione di una politica che dia spazio ai forti, e questo benché l'utilitarismo (una modalità di accrescimento della potenza) sia interpretato da Nietzsche come una schiavitù involontaria (*Frammenti postumi*, 1884, Op VII.2: 65, 25 [242]), e la stessa storia europea sia intesa nel suo insieme come «un'insurrezione di schiavi» (*frammenti postumi*, 1884, Op VII.2: 68, 25 [256]). Nell'incongruenza tra l'appello alla forza come istanza ultima e la critica dei valori sinora vigenti, e impostisi appunto perché più forti, Nietzsche è molto moralista nel suo immoralismo. Ora, in *Al*

di là del bene e del male (1886; Op VI.2: 177 ss.), Nietzsche afferma al tempo stesso la necessità *naturale* della schiavitù come legge del vivente - «la vita è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare» (è il § 259, a giusto titolo evocato da Lukacs per illustrare i veri sentimenti politici di Nietzsche) - e la necessità di affermare il dominio dei signori contro l'onnipotenza livellante della morale servile che ha preso il potere. Analogamente, nella *Genealogia della morale* (1887, Op VI.2: 277 ss.) Nietzsche liquida la giustizia come una questione di risentimento dei deboli contro i forti, e ritiene perciò «giusto» il *bellum omnium contra omnes*. Qui dunque la giustizia è considerata ingiusta e l'ingiustizia giusta. Del pari, la morale non è che occultamento della volontà di potenza dei deboli (*Frammenti postumi*, 1887-88, Op VIII.2: 82, 9 [159]), e la morale aristocratica consiste nell'autosoppressione della morale (M: 8), con un passaggio che rivela almeno una doppia incongruenza (in che senso i deboli sarebbero anche potenti? in che senso una morale può consistere nell'autosoppressione della morale?). Una seconda inconseguenza sta nel giustificare le proprie tesi sul doppio registro del naturalismo (razzismo) e del classicismo (nobiltà dello spirito). Lo stesso gusto classico (ossia una determinazione a tutti gli effetti storica) è naturalizzato come espressione di potenza (*Frammenti postumi*, novembre 1887-marzo 1888, 11 [31], Op VIII.2: 230-31; cfr. Strong 1975: 190 ss.). A questa circostanza andranno ricondotte le incursioni filologiche della *Genealogia della morale* (Op VI.2: 228 ss.) secondo cui *malus* (affine al greco *melas*, «nero») indica l'«autoctono preariano», *-fin*, in gaelico, l'aristocrazia e la biondezza ariana. L'aristocratismo era la cifra con cui Georg Brandes aveva interpretato la filosofia politica di Nietzsche, segnalando l'influsso del libro di Paul Rée, *L'origine del sentimento morale* (1877) sulla riflessione nietzscheana, che a sua volta influì sul successivo lavoro di Rée, *La nascita della coscienza* (1885). L'aristocratismo si appoggia però senza difficoltà al biologismo, se per l'appunto si considera che, nel terzo capitolo di *Utilitarismo* di John Stuart Mill (1861), il senso di giustizia viene ricondotto all'istinto animale del riparare un danno, secondo una interpretazione ripresa da Dühring nel *Valore della vita* e nella *Fenomenologia* di Eduard von Hartmann (1879). Al solito, Nietzsche retroverte all'antico, e trasforma il biologico nell'aristocratico: se buono e cattivo vanno considerati di là dal cristianesimo, ci accorgeremo che essi rispondono a un'assiomatica biologica (forte/debole).

Ovviamente, anche sul piano dell'argomento razziale si ripropongono le medesime *impasses* incontrate sugli altri livelli. Perché

gli ariani hanno finito per soccombere ai popoli inferiori? In fondo, il solo fatto che siano stati sconfitti dovrebbe, per l'argomento della volontà di potenza, assegnare la palma dei valori alla plebe pre- o postariana (questo difetto viene singolarmente rinfacciato a Darwin nell'*Anti-Darwin* del *Crepuscolo degli idoli*, GD: 117, dove si sostiene che questi ha omesso il fatto che i deboli hanno più spirito). Gli argomenti addotti da Nietzsche sono quelli di gran lunga meno riusciti nella sua apologetica. Per esempio, in un frammento della primavera 1888 (*Frammenti postumi*, 1888-89, 14 [182], Op VIII.3: 154 ss.) questa inversione è da attribuirsi al fatto che i deboli sono più intelligenti dei forti e che oltre metà del mondo è costituita da donne. L'assurdo (o l'insignificante) si raggiunge nella tesi secondo cui «i forti sono poi più deboli, più privi di volontà, più assurdi dei mediamente deboli» (*Frammenti postumi*, 1888-89, 14 [182], Op VIII.3: 159).

Che l'individuo sia molteplicità e lotta interna (e che dunque ogni individuo sia risultato e vittoria, in qualche modo) non è solo la prospettiva di Roux, per il quale (d'accordo con Goethe e con Virchow) l'organismo ha un carattere repubblicano: le sue parti non sono uguali, hanno forza diversa, eppure cooperano *attraverso una lotta* al funzionamento e alla costituzione dell'organismo medesimo (Moiso 1993: 127). Da Lange, Nietzsche aveva appreso il principio della *Morphologie* di Goethe secondo cui «ogni vivente non è una cosa singola, ma una molteplicità; e anche quando ci appare un individuo, resta un insieme di viventi indipendenti» (Stack 1983: 168). Qui, in realtà, è manifesto in Goethe l'influsso di Leibniz. L'altro principio circa la molteplicità appreso da Lange è la sentenza di Haeckel secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi (Stack 1983: 169). Ora, proprio questa molteplicità sembra fornire una alternativa: si tratta di contrapporre la visione monadologica del molteplice alla contrapposizione tra soggetto e oggetto, così come la concezione della metamorfosi ateleologica alla teleologia immanente alla dialettica. Come ha notato Moiso (1993: 130), proprio l'idea di una pluralità delle volontà consente a Nietzsche di superare la contrapposizione tra soggetto e oggetto (e soggettivo-oggettivo). Ancora Moiso (1993: 120) ha sottolineato come, nello studio del 1868 sopra *La teleologia dopo Kant*, Nietzsche avesse contrapposto alla teleologia kantiana l'idea goetheana di una morfologia per cui non esiste un piano maggiore di un architetto dell'universo, ma una molteplicità di intelligenze minori. Così, se Goethe conclude che non ha senso contrapporre ordine e disordine nella natura, Nietzsche si associa, con un appello al pensiero di Empedocle; e in questa scelta di campo si intende anche l'implicita critica del teleologismo presente nella dialettica (Moiso 1993: 123); il che spiega i motivi del successo di Nietzsche nella filosofiadel Novecento (per l'appunto in senso antihegeliano). Nietzsche è un

pensatore affermativo proprio perché non crede nel lavoro del negativo e nella possibilità di un recupero o di un risarcimento in una prospettiva finale.

3. *La critica del teleologismo che si suppone immanente all'evoluzionismo.* Se Steiner (1895: vili) aveva riconosciuto lo scopo fondamentale dell'attività di Nietzsche nella definizione del tipo «superuomo», appare chiaro che questo idealtipo è inequivocabilmente connesso con una visione biologistica. Bertram aveva escluso recisamente qualunque implicazione darwiniana del superuomo (1918: 80), con un atteggiamento condiviso per l'essenziale da Heidegger, per il quale «'Il superuomo' è l'uomo che fonda l'essere in modo nuovo - nel rigore del sapere e nel grande stile del creare» (Heidegger 1961: 215). Ora, se il termine *Übermensch* ricorre nel primo *Faust* (v. 490), e sembra consonante con i *Titani* di Hölderlin, preponderante è tuttavia l'apporto delle influenze demotiche e contemporanee, che per l'appunto si coagulano intorno al darwinismo, né il caso di Nietzsche risulterebbe solitario: quando George Bernard Shaw parla di *Uomo e superuomo* (1903), lo fa sotto l'esplicito impulso di Darwin, così cotte l'essere nuovo, più forte dell'uomo, di cui parla Maupassant in *Le Horla* (1887), è una scimmia invisibile di origine amazzonica (piuttosto difforme dall'ultimo Dio di Heidegger). Nietzsche, in *Ecce homo*, apre una pista biologistica che si condensa nell'elogio del proprio «immenso atavismo». Come ha sottolineato Claire Richter (1911: 9), Nietzsche, che confonde la teoria della discendenza di Lamarck con la dottrina della selezione di Darwin, è darwiniano senza volerlo (di qui le proteste in *Ecce homo* contro coloro che lo perequano a Darwin), e lamarckiano senza saperlo, e la trasposizione storico-politica di queste prospettive fu facilitata dall'apporto di Spencer, che ben più di Darwin insiste virulentemente sulla necessità dell'eliminazione (C. Richter 1911: 30), e dall'influsso di Paul Rée, determinante negli anni dal 1875 alla crisi del 1881. Per parte sua, Andler (1920-31, III: 17) notò che, come tutti gli uomini del suo tempo, Nietzsche era conquistato dalla speranza e dalla prospettiva del trasformismo. Andler (1908: 273) cita *Scienza e coscienza* di Félix Le Dantec, dove l'interesse filosofico del trasformismo è spiegato in base al fatto che esso non chiarisce solo l'evoluzione fisiologica, ma anche quella morale. Del pari, Nietzsche fu lieto di veder confermata scientificamente la tesi della generazione del superuomo, per opera di Sir Francis Galton, cugino di Darwin, nelle *Indagini sulle capacità umane e sul loro sviluppo* (1883), dove si tocca la questione della riproduzione del talento (Janz 1978-79, II: 252 n.).

Che ci fosse una trasformazione delle specie, era in quanto tale una acquisizione già ovvia per Erasmus Darwin, il nonno di Charles

(*Zoonomia*, 1794-96). Che questa evoluzione avvenga secondo un fine nel quadro della natura (intesa come un ordine di cose estraneo alla materia, e regolato dalle leggi del creatore) è viceversa la tesi che, già affacciata da Charles Bonnet, costituisce l'assunzione più problematica della *filosofia zoologica* (1809) di Lamarck. Le specie evolvono dal semplice al complesso in un processo di adattamento ambientale che comporta la trasmissione dei caratteri acquisiti e la continuità tra attività fisiche e psichiche (Leibniz, Cabanis). Ovviamente, anche in Lamarck il perfezionamento graduale degli organismi, che segue una matrice di chiara ascendenza leibniziana, non richiede la creazione, e l'evoluzionismo si diffuse in Germania attraverso Herder, e fu sostenuto in Francia anche da Geoffroy Saint-Hilaire con un ottimismo (quello di un piano armonico e comune) contestato da Cuvier (proprio i fossili rivelano uno sviluppo fatto di catastrofi successive). Non per questo (osserverà nel 1831 Patrick Matthew) il risorgere della vita dopo le catastrofi va inteso in termini soprannaturali. Il teleologismo, e il suo fine nell'uomo, è chiaramente inverificabile, *e proprio questo costituisce il nocciolo dell'obiezione di Darwin*. Alla luce di queste coordinate elementari si può capire perché, come si è ricordato, Claire Richter possa considerare che Nietzsche era lamarckiano senza volerlo e darwiniano senza saperlo. La sostanza delle obiezioni che Nietzsche rivolge a Darwin sono esattamente quelle che questi oppone a Lamarck, e anzitutto l'introduzione del caso nell'evoluzione: se non si può escludere un architetto dell'universo, non lo si può nemmeno provare né è necessario presupporlo. Il problema di Darwin è sin dall'inizio rappresentato dalla esigenza di conciliare il provvidenzialismo (per esempio, quello espresso nella *Teologia naturale*, 1802, di William Paley, che lesse con interesse) con delle esperienze che lo contrastano (nelle Galapagos, dove giunse nel settembre del 1835, osservò che in ognuna di queste isole, simili e vicine, la fauna - specie le grandi tartarughe e i fringuelli - e la flora erano notevolmente diverse). Da una comune discendenza si hanno differenziazioni che conseguono da una «guerra nella natura». Nel 1838 lesse il *Saggio sul principio di popolazione* di Malthus (1798). Come conciliare il provvidenzialismo di Paley col pessimismo di Malthus? Proprio con l'evoluzione, che da una parte nega il progresso alla Condorcet, e insieme esalta l'ordine attuale della natura. La selezione naturale sceglie e scarta giorno dopo giorno, senza per questo comportare necessariamente (come in Lamarck) un perfezionamento degli organismi, e tutto avviene senza che si debba postulare un qualche disegno (Darwin ironizza sulle opere di storia naturale in cui si dice che certi organi sono stati creati «per amore di simmetria»). Darwin così riprende e capovolge gli argomenti che in Paley erano usati come prova del piano divino. La forma degli

organismi è il risultato del tempo e delle circostanze, cioè del caso. Un problema, però, rimaneva aperto: la questione della conservazione delle variazioni favorevoli attraverso la trasmissione ereditaria. Se i discendenti ereditano un misto dei due caratteri dei genitori, come avviene la trasmissione? Dunque, un carattere che si presenti in un individuo ha possibilità praticamente nulle di trasmettersi. Darwin cercò di opporre che la trasformazione non deve presentarsi in un singolo individuo, ma in più. Ma, appunto, con questo si riduceva l'apporto delle variazioni fortuite. Darwin cercò di formulare una teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti in *Le variazioni degli animali e delle piante allo stato domestico*, 1868, con una teoria della pangenesi, per cui il plasma generativo dell'individuo si modifica durante la vita. Fu proprio questo lavoro - il più lamarckiano tra gli scritti di Darwin - il solo di cui verosimilmente Nietzsche ebbe conoscenza (C. Richter 1911: 8).

In *Al di là del bene e del male* (JGB § 253: 167), Nietzsche enumera, tra gli inglesi «mediocri» ma «stimabili», Darwin, Mill e Spencer, secondo una critica che, come a giusto titolo si è rilevato (Ottmann 1987: 124 ss.), appare di stampo «antiborghese». Nietzsche confuse la teoria della discendenza (Lamarck) con quella della selezione (Darwin), e questa confusione sta alla base delle ricorrenti critiche di teleologismo che Nietzsche rivolge al darwinismo (e che stanno al centro della condanna dell'esigenza di un senso del mondo in FW § 125). La confusione sembra per l'appunto autorizzata dall'esposizione di Lange, per il quale chi tirasse milioni di colpi di fucile in qualsiasi direzione per uccidere una lepre non potrebbe certo essere reputato come agente secondo uno scopo. Ma, per l'appunto, Darwin non aveva mai avanzato una simile pretesa, e dunque si sarebbe trovato d'accordo con Lange quando questi, contro Darwin e contro Kant, ritiene improbabile un'analogia tra il procedere della natura e il finalismo umano. È facile vedere che, in questo quadro (ingiusto anche con Kant), si pongono le premesse per il fraintendimento operato da Nietzsche. Il tema del teleologismo è esplicito nel lavoro su Kant del 1867-68 (che in una lettera a Deussen scritta tra fine aprile e inizio maggio 1868 sostiene vertere sul *concetto di organico* da Kant innanzi). Queste convinzioni vennero rafforzate dalle conoscenze fatte a Basilea. Qui, nel 1869, Nietzsche (Andler 1920-31,1: 467 ss.) venne rinforzato nel suo credo antidarwiniano da un suo collega, l'eminente naturalista Rüttimeyer, allievo di Carl-Ernst von Baer e teorico di una dottrina della vita come trasformazione continua (onde l'assenza di trasformazione equivarrebbe alla morte). A più lungo termine agiscono poi le critiche nei confronti dei tentativi di moralizzare (cioè di teleologizzare) la natura: «La natura è il *caso*» (GD, «Frecce di un inattuale»: 7); «La pura casualità dell'accadere» (M: 13). L'apporto di

Rütimeyer, sotto questo profilo, non va sottovalutato. Come ricorda Claire Richter (1911: 14 ss.), Rütimeyer stimava, di Darwin, soprattutto i primi lavori, dall'*Origine delle specie* alle *Variazioni degli animali e delle piante allo stato domestico*, ma era molto meno entusiasta di *L'origine dell'uomo*, e del tentativo di creare una psicologia storica (queste critiche, espresse nel 1868 nell'«Archiv für Anthropologie», furono certamente lette da Nietzsche); il giudizio di Rütimeyer su Hæckel era invece sin dall'inizio molto più limitativo, e come tale viene recepito da Nietzsche.

Tra gli elementi che Nietzsche eredita dalla versione critica del darwinismo in Lange è l'osservazione secondo cui nel principio della selezione naturale permane un ottimismo teleologico (Stack 1983: 163) e un ottimismo metafisico (Stack 1983: 165). Il punto è però problematico: da un punto di vista *immanente*, quale altro principio può essere invocato, per dire, poniamo, che non è il migliore a vincere, o che quello che vince non è il migliore? Nietzsche, al solito, confonde i piani e non riesce a mantenere l'immanenza, come nell'osservazione per cui con Nerone e Caracalla al soglio imperiale si sarebbe prodotto il singolare fenomeno per cui i peggiori assunsero il massimo potere. Se avevano preso il potere non erano forse, per i principi immanenti invocati da Nietzsche, i migliori? Ma, anche in questo caso, una certa versione del biologismo (o più francamente della vita) sembra spiegare ciò che altrimenti si pone come una contraddizione. Nietzsche, però, vuole portare la lotta non solo tra le specie, ma all'interno dell'individuo. Un simile argomento si illustra per esempio con un'analisi immanente del tipo di quella condotta da Deleuze (1962: 56 ss.; 96 ss.) circa la potenza come risultato della lotta tra forze contrapposte, e anche in questo caso l'origine è biologica. È stata a giusto titolo segnalata (C. Richter 1911; Andler 1920-31, II: 525-28; Müller-Lauter 1978) la rilevanza che per lo sviluppo della dottrina della volontà di potenza ebbe l'opera di Wilhelm Roux, *La lotta fra le parti dell'organismo*, apparsa nel febbraio 1881 e annotata da Nietzsche sin dai quaderni della primavera-autunno dello stesso anno, caratterizzato altresì dalla lettura di Mayer, *Il moto organico* (1845), del *Manuale di fisiologia* di Foster (1881), e varie altre opere scientifiche, con una attenzione accresciuta negli anni successivi (Müller-Lauter 1978: 159 n., per una lista). Mayer affermava che l'energia si modifica solo qualitativamente, ma non quantitativamente; benché Nietzsche non ne avesse una grande opinione, considerandolo uno specialista, è possibile che questa concezione sia un impulso per l'elaborazione della dottrina dell'eterno ritorno (Janz 1978-79, II: 63-64). Per parte sua, Roux tornava utile a Nietzsche perché completava un aspetto lasciato in bianco dal darwinismo, ossia il fatto che l'evoluzione non si configura soltanto

come lotta esterna, ma altresì come lotta all'interno del singolo organismo. La lotta tra le parti dell'organismo si caratterizza in tal modo come un'autoregolamentazione interna dei viventi. Come osserva Andler, l'influsso di questa prospettiva è ampiamente attestato sin dalla *Gaia scienza* (FW § 118), e trasposto nei fatti morali. Così, la teoria del genio, in *Umano troppo umano* (MA § 323), è spiegata come sviluppo abnorme di un organo sugli altri (e si pensi ancora, in *Ecce homo*, al passo sugli uomini che hanno solo un enorme orecchio o un enorme ventre, cfr. Derrida 1984). Stabilire l'equilibrio, pena la morte, è dunque il compito di una «virtù» superiore (M § 109). È ancora sulla base di questa concezione che Nietzsche, nei frammenti postumi della primavera-estate 1883 (7 [86], Op VII.1: 261), annota che la disuguaglianza delle parti è l'origine della lotta; che è poi esattamente la nozione di volontà di potenza come differenziale quale viene sostenuta da Deleuze (1962: 58), che si richiama a Maimon sottolineando come questa prospettiva venga a risolvere le questioni lasciate aperte dalla sopravvivenza problematica del teleologismo in Nietzsche. Del pari, in *Zarathustra* (I, «Dei dispregiatori del corpo»), il corpo si concepisce come «una molteplicità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore» (su questa specifica versione del soggetto come pluralità, Nehamas 1985:206-208). Qui è chiara la suggestione di Roux, così come nell'osservazione (*Frammenti postumi*, autunno 1885-primavera 1886, 1 [118], Op VIII. 1: 30; 26 [274], Op VII.2: 202) per cui un protoplasma si divide quando la sua forza non è più sufficiente a garantirne l'unità. A queste suggestioni si aggiunge (Andler 1920-31, II: 529-32) quella di W. Rolph (1884), *Problemi biologici*, che contrappone al darwinismo e al malthusianesimo (la concorrenza come minaccia per la vita) la prospettiva secondo cui attraverso la concorrenza si consegue un accrescimento vitale. La vita tende ad accrescere se stessa, anzitutto attraverso la nutrizione, ed è solo con l'uomo che si introduce il concetto di fine. La prospettiva di Rolph (che nella fattispecie era stata anticipata da Schopenhauer) è proposta letteralmente in *Al di là del bene e del male* (JGB § 262): le specie protette e sovralimentate hanno un maggior numero di variazioni (per esempio, il sistema nervoso umano), e sono più ricche di meraviglie e di mostruosità.

9. Ontologia dell'eterno ritorno

Quella che Nietzsche, ancora in *Ecce homo*, definì come la più abissale delle sue dottrine, e come l'evento culminante della sua vita, si sarebbe presentata di fronte al lago di Silvaplana nell'agosto 1881

come una visione cosmologica: poiché la forza del cosmo non è infinita, ogni evento e ogni istante è destinato a ripetersi. Ora, alla fine dell'introduzione della *Teodicea*, Leibniz aveva deriso la «teologia astronomica», sostenendo che esporla e confutarla era lo stesso. Si riferiva (come farà poi nel corso dell'opera, § 156) a *Il vangelo eterno*, apparso anonimo nel 1698 e attribuito a J.W. Petersen, autore del *Mysterion apokatastaseos* (3 voll, 1701-10), cioè alla dottrina (*Atti*, 3, 21) secondo cui «il cielo deve ricevere fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose». Lasciamo pure da parte la circostanza che Leibniz svolga, sia nel finale dell'introduzione, sia estesamente nell'opera (§§ 136 ss.), una dissertazione su Zarathustra e i suoi equivalenti in una grande varietà di culture, dai Romani agli Slavi passando per i Germani e gli Ungheresi. Dire che tutto è un circolo significa togliere qualunque valore alla libertà e alla decisione dell'uomo, e, più profondamente, comporta la distruzione di quel finalismo su base biologica che costituisce il paradigma di fondo del pensiero leibniziano e - a voler prendere per buone le grosse categorizzazioni heideggeriane - il nocciolo di un teleologismo iscritto nella tradizione almeno da Aristotele innanzi. Ora, in prima approssimazione, Nietzsche capovolge semplicemente la prospettiva leibniziana: se per il primo l'ordine è il senso ultimo del cosmo, che non si vede quando si guardi solo (come è fatale per l'uomo) a dei frammenti, per Nietzsche l'ordine è una apparenza locale, mentre a livello globale domina il caos. Il fine, allora, è un effetto di superficie, giacché, a guardare con occhi non umani e troppo umani, non si troverà che un circolo. Così pure, Leibniz aveva dissolto la materia in monadi, ma aveva dato a esse una legalità interna, assumendo che il vivente non viene dal caos, bensì da semi preformati, e che dunque non c'è né nascita assoluta, né morte completa, ma solo costante metamorfosi, così che non c'è dissoluzione da temere, né modo per cui una sostanza semplice possa perire naturalmente (*Monadologia*, § 4), e le cose non iniziano né finiscono d'un colpo (§ 6). Per contro, Nietzsche deve negare che ci sia un fine e che ci sia un ordine. Egli dunque risolve, sotto l'influenza della filosofia naturale di Boscovich, il mondo in centri di forza; ma toglie a questo dinamismo qualunque scopo che non sia la lotta con altre forze. In breve, il mondo non ha senso, cioè direzione e fine, ma è semplicemente cieca iterazione; proprio per questa iperbole, tuttavia, apparirà ben poco fondato ogni lamento intorno alla mancanza di senso, ossia qualsiasi nichilismo, trattandosi di una pretesa del tutto esorbitante rispetto all'ordine delle cose. Ora, nel § 341 della *Gaia scienza*, Nietzsche ragiona dell'ipotesi dell'eterno ritorno come del peso più grande, e lo si può ben comprendere: ogni piacere, ogni dolore, ogni sospiro e ogni istante tornerà eternamente. Non in noi, esattamente, ma in un qualche altro

individuo e mondo parallelo prodottosi, in qualche momento e in qualche parte dell'universo, per l'aggregarsi stocastico di centri di forza, allo stesso modo che per puro caso possono comporsi, attraverso delle lettere dell'alfabeto, delle frasi sensate. Al tempo stesso, egli affaccia l'ipotesi che un pensiero del genere possa apparire divino, e questo lo si comprende meno bene. In che senso l'idea di una ripetizione perenne di tutte le cose può fornire qualche conforto? Si potrà piuttosto parlare di una soppressione della morale, per cui il soggetto, non essendo che una apparenza transitoria, si dissolve e si ricrea in cicli infiniti (Deleuze 1962: 77 ss.); la morale, allora, si risolve in un'ontologia monadologica o quantistica (Müller-Lauter 1971: 22 ss.; Crombee 1974), ma, per l'appunto, priva di ordine che non sia quello della ripetizione. Lo si può facilmente verificare se si guarda al quaderno M III 1 (Op V.2) che raccoglie le note dell'estate 1881. Se il mondo avesse un fine, lo avrebbe raggiunto; se, d'altra parte, le cose nascessero continuamente dal nulla, esso sarebbe un miracolo perenne (ivi, 11 [117]). D'altra parte, se il mondo delle forze fosse soggetto a diminuzione, sarebbe già finito (ivi, 11 [235]), e se un equilibrio della forza fosse stato raggiunto, sarebbe entrato in una stasi completa (ivi, 11 [233]). Sono, come vedremo, le obiezioni che lungo tutta la seconda metà dell'Ottocento si opposero all'ipotesi dell'entropia, cioè alla concezione per cui il mondo ha un inizio temporale, ed è soggetto a una dispersione termica che si risolverà nella stasi. Porsi entro una prospettiva che esclude il circolo significa enfatizzare il problema del senso, ossia dare la stura al nichilismo. Se il mondo ha una fine, deve avere un fine; ma se, per l'appunto (e questo è ciò che ha di mira Nietzsche), esso non ha una fine, allora è del tutto improprio attribuirgli un fine qualsiasi. Semplicemente, la forza si volge nella direzione abituale, ossia procede casualmente (ivi, 11 [214]); il corso circolare è privo di aspirazione o scopo (ivi, 11 [258]): esso è nulla più che un *centro di gravità* (ivi, 11 [258]). E questo movimento non risulta incompatibile con il caos, semplicemente appare eterogeneo al fine (ivi, 11 [271]). Ma proprio guardando a questo anello si riesce a conferire al breve sogno della vita il carattere della eternità (ivi, 11 [264]), riconoscendo il vivente - ciò che per Kant come già per Leibniz e per Aristotele era il grande paradigma della finalità interna - come un caso speciale del morto (ivi, 11 [239]), allo stesso modo che le forme organiche non sono le prime nell'uomo (ivi, 11 [293]), che è anzitutto condizionato dall'inorganico (ivi, 11 [306]).

Spesso si è interpretata questa concezione come una dottrina della redenzione, appoggiandosi allo *Zarathustra* (Andler 1920-31, II: 519 e Bertram 1918: 82): l'eterno ritorno è la memoria vivente del cosmo; i corpi non sono per sempre morti nei sepolcri; compongono nuove vite,

e in capo all'anno cosmico risorgeranno. Ma, se davvero le cose stessero in questi termini, non si vedrebbe in che termini Nietzsche avrebbe potuto fare dell'eterno ritorno il grande antagonista del finalismo, del cristianesimo, dello storicismo, ossia di tutto ciò che costituisce il nocciolo del nichilismo europeo, per cui se tutto si ripete, non c'è senso (fine, scopo), e dunque non c'è neanche ragione di lamentare l'assenza di senso. Già Elisabeth, insistendo (in modo, come vedremo, solo parzialmente legittimo) sull'origine greca dell'idea di eterno ritorno (Förster-Nietzsche 1895-1904, 1904: 378-79), ne indicò il movente di fondo nella critica del teleologismo, ossia in un argomento all'ordine del giorno a causa del dibattito sul darwinismo e che, puntando tutto sulla fine del processo, rendeva i momenti intermedi come una mera apparizione. Del pari, per Halévy (1909: 206), la dottrina nascerebbe dalla critica del sistema di Spencer, che resta soggetto alla nozione cristiana di provvidenza. Certo, il movente anticristiano dell'eterno ritorno è palese, così come la piena concordia della dottrina con gli argomenti che Celso e Porfirio rivolgono contro Giustino, Origene, Agostino (Löwith 1935: 123). Se Agostino aveva osservato che l'ipotesi ciclica trasformava la croce in una farsa, è da notare però che la critica del cristianesimo assume in Nietzsche un nuovo tema: la critica della secolarizzazione del dogma cristiano, nella teleologia e nella filosofia della storia (ivi compresa la «storia della metafisica» quale la disegna Heidegger), e solo in questa misura sarà dato di trovare il principio del superamento del nichilismo attraverso l'ontologia.

Franz Overbeck, in *Sulla cristianità della nostra attuale teologia*, Sparso nel 1873, aveva posto l'accento sulla negazione del mondo in nome della storia implicita nel cristianesimo, sin dalle origini, e in quello stesso anno, nella *Inattuale* sulla storia, Nietzsche aveva ipotizzato (per il momento come limite della fine della storia, e nel quadro di una polemica con Eduard von Hartmann) la concezione ciclica in cui Lou Salomé (1894) ha visto un antefatto dell'eterno ritorno. C'è in effetti una certa ironia nel pensare che colui che aveva censurato la malattia storica, ossia la più forte iperbole teleologica, si riducesse a cogliere il significato del proprio pensiero in una dissoluzione dell'essere e della verità al cui termine, come vuole Heidegger, dell'essere stesso non ne è più nulla. Ciò che l'appello all'ipotesi ciclica suggerisce è piuttosto l'inverso, ossia una dissociazione tra l'ontologia come destino del cosmo e il nichilismo come illusione dell'umanità. Da una parte, c'è un essere che si ripete incessantemente, in eoni rispetto ai quali la storia e l'appello al senso non sono che un breve sogno; dall'altra, c'è un essere che segue il suo ciclo incurante delle donazioni di senso apportate dall'umanità. In altri termini, Nietzsche non associa (come pretende Heidegger) il

destino dell'essere al destino della umanità, così da concludere che la compiuta mancanza di senso che affliggerebbe i moderni si risolverebbe in una nullificazione dell'essere e in una dissoluzione del mondo, fattosi favola; proprio al contrario, egli *dissocia* il nichilismo come problema del senso (e come epifenomeno secondario) dall'ontologia come problema dell'essere, e cura - o cerca di curare - il nichilismo dei valori con l'ontologia.

Per farlo, è per l'appunto necessario mostrare il carattere secondario e superficiale della teleologia. Come scrive Lange nella *Storia del materialismo*, se si è abituati a lodare la grandiosità del sistema teleologico quale viene esposto da Aristotele ed è recepito dalla tradizione, si dovrà tuttavia riconoscere che l'ipotesi della ciclicità, del caso e del caos non è meno grandiosa. In particolare, per Nietzsche postosi di fronte al problema del nichilismo, si tratta di una visione terapeutica, che realizza il *tetrapharmakon* di Epicuro. Nietzsche aveva osservato che per gli uomini un senso (un fine) qualsiasi è meglio che la mancanza di senso. Con l'ipotesi dell'eterno ritorno, egli avanza l'ipotesi che la mancanza di senso sia meglio che un senso qualsiasi, e lo fa senza bisogno di ipotizzare che è venuto meno l'essere o che il mondo è diventato favola: l'eterno ritorno, infatti, afferma la piena saldezza cosmologica dell'essere e, al tempo stesso, rivela come tutta la questione del nichilismo non abbia alcuna portata ontologica, bensì riguardi semplicemente una sfera assiologica di valori, di cui si può benissimo fare a meno quando, divenuti finalmente filosofi, si smetta di guardare alle cose con occhio troppo umano. Reciproca-mente, questo infinito divenire della forza, nelle sue incessanti trasformazioni, si traduce in un primato inaudito dell'ontologia (c'è solo l'essere, come è ovvio, che riapparirà eternamente). Si tratta dunque della forma compiuta del nichilismo (il mondo non ha senso) e dell'ipotesi «più scientifica» (*Frammenti postumi*, estate 1886-autunno 1887, 5 [71], Op VIII.1: 201-202), che, azzerando la teleologia e la storia, riesce ad assicurare la coincidenza di essere e divenire, e mette fuori gioco la sfera in cui il nichilismo può avere un senso qualsiasi. In breve, l'ipotesi del ritorno tiene fermo all'ontologia ma mette fuori gioco la domanda circa il *senso* dell'essere.

Stupisce tuttavia che, a guardare all'ingrosso la ricezione nietzscheana, il ritorno appaia come un rimosso. Già Lou Salomé (1894: 188) lamentò che la dottrina non fosse stata valorizzata a sufficienza, pur costituendo il fondamento del pensiero di Nietzsche. A distanza di più di un secolo, e se si prescinde dagli ultimissimi anni (Sterling 1977 e Magnus 1979 per venire a Moles 1990 e soprattutto alle decisive ricerche di D'Iorio 1995), non moltissime cose sono cambiate, sia rispetto agli anni Trenta, sia rispetto agli anni Sessanta.

Non diversamente da Baeumler, ancora Danto (1965: 201-13) reputava l'eterno ritorno come un corpo estraneo all'interno della metafisica nietzscheana. La disputa è anche una contesa tra compilazioni concorrenti. Se la nozione di volontà di potenza risulta bene attestata nella compilazione di Elisabeth e di Gast (1901 e 1906), per l'eterno ritorno le cose andarono altrimenti. Nella primissima fase dell'attività editoriale dell'Archivio, si era avvertita la necessità (analoga a quella del *Wille zur Macht*) di presentare in forma non mitica, e attingendo dai frammenti postumi, la dottrina nietzscheana sul ritorno. Una scelta di 395 frammenti più strettamente connessi con l'eterno ritorno apparve nella «Großoktavausgabe», per la cura di Fritz Kögel, nel 1897; ma l'edizione, reputata insufficiente, fu ritirata, per venire nuovamente pubblicata, nel 1901 (GOA XII), in 509 frammenti, da Ernst e August Homeffer. Soprattutto in questo caso, il mancato ordinamento cronologico rendeva problematica la lettura, come lamentò Heidegger nel suo corso del 1937 sull'eterno ritorno (Heidegger 1961: 286) in riferimento all'ordine dei frammenti 90-132 di GOA XII. Nondimeno, si trattava oggettivamente di un compito più arduo di quello che si presentò nel *Wille zur Macht* (in particolare, mancavano gli ordinamenti di Nietzsche, benché il tema dell'eterno ritorno riappaia con frequenza nei piani del *Wille zur Macht*). Il nocciolo germinale di tutto era offerto dal già menzionato quaderno M III 1 dell'estate 1881 (cioè concernente le annotazioni dell'epoca della visione sul lago di Silvaplana). Esso pose delle difficoltà anche a Montinari, che non riuscì, nella prima decifrazione, a determinare la cronologia interna al quaderno, dovendosi perciò limitare a fornire una trascrizione che non tenesse conto di eventuali stratificazioni cronologiche; solo nel 1973 egli poté pubblicare l'edizione tedesca definitiva, assumendo come criterio che le notazioni scritte dalla fine all'inizio del quaderno risultino cronologicamente anteriori a quelle scritte nell'altro verso. Non si tratta, tuttavia, di lacune o di difficoltà puramente testuali. Più che per qualunque altra parte della filosofia nietzscheana, per intendere il senso dell'eterno ritorno non si può prescindere dai rapporti tra Nietzsche e la scienza.

Nel 1936, Oskar Becker ebbe modo e motivo di osservare che, contrariamente a quanto avvenuto in Francia (Andler, Abel Rey), in Germania non si era preso sul serio l'aspetto propriamente teoretico del pensiero dell'eterno ritorno, e questo in conseguenza di una soverchia distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Becker si riferiva all'epoca più recente, se proprio Felix Hausdorff, già professore di astronomia a Lipsia, aveva proposto nel 1897, sotto lo pseudonimo di Paul Mongré, una contestazione dell'eterno ritorno. Ora, se si dovesse prendere per buona la versione di Heidegger, non ci sarebbe alcun motivo per parlare dell'eterno ritorno sotto il capitolo

dell'ontologia, perché avremmo piuttosto a che fare (come era nella interpretazione di Baeumler) con una sorta di religione privata. In effetti, il corso del 1937 dedicato all'eterno ritorno è in buona parte una prefigurazione del discorso sul nichilismo europeo svolto da Heidegger di lì a poco e, per quanto concerne l'interpretazione della visione del ritorno nello *Zarathustra*, si limita a una drammatizzazione delle presunte condizioni psicologiche di Nietzsche-Zarathustra, che appare del tutto disinteressata alla definizione di un contenuto oggettivo del ritorno.

Le tesi di Heidegger circa l'eterno ritorno sono essenzialmente due. *Da una parte*, non si tratterebbe di una dottrina, bensì di una visione, ossia di qualcosa che non impegna nessuno. Essa, infatti, non può essere dimostrata (Heidegger 1961: 217-18, 306-307), né si può intendere come una teoria (Heidegger 1961: 243, 273-74) - e meno che mai come una concezione meramente naturalistica (Heidegger 1961: 338 ss.) -, bensì come una esperienza interiore, che chiede anche al lettore di essere rivissuta come tale. Essa si compone di «immagini grandiose» (Heidegger 1961: 252-53), cariche di forza simbolica (Heidegger 1961: 255), che possono essere intese «*sempre e solo indirettamente*» (Heidegger 1961: 262), o «presagite» (Heidegger 1961: 318) in forza di una logica artistico-filosofica che non ha nulla da spartire con ciò che normalmente si intende con «logica» (Heidegger 1961: 315-16). Risulta inspiegabile in che termini, dati questi presupposti, Heidegger possa rifiutare le concezioni che vedono nel ritorno «una personale professione di fede religiosa di Nietzsche» (Heidegger 1961: 320 ss.). Ne segue, *d'altra parte*, che non è legittimo conferire al ritorno una qualsiasi portata cosmologica o naturalistica (cioè, per quanto si è detto, qualunque effettiva possibilità di oltrepassamento del nichilismo). Ciò che si presenta come un appello naturalistico, il riferimento a scritti di fisica, di biologia, di scienze naturali e di matematica, non sarebbe che un'apparenza (Heidegger 1961: 286 ss.), che cela significati riposti e più veri. E, contro l'esplicita richiesta di Nietzsche di sottrarre la natura a qualunque sguardo antropologico, si ribadisce l'assunto secondo cui l'essenza dell'uomo trascende essenzialmente la dimensione animale (Heidegger 1961: 303-304), l'insufficienza dell'empirismo e di qualunque dimostrazione scientifica della dottrina (Heidegger 1961: 307 ss.), che risulta addirittura «fuorviante» (Heidegger 1961: 319), giacché la fisica che ha in mente Nietzsche avrebbe un senso greco del tutto latitante nelle scienze contemporanee (Heidegger 1961: 376). Insomma, contro ogni evidenza, e persino contro le costanti ed esplicite testimonianze di Nietzsche, la dottrina del ritorno non deve aver rapporto con le scienze naturali. E abbastanza chiaro che, conforme a un procedimento a lui consueto, Heidegger attribuisce a

Nietzsche letture che questi *non* ha fatto (la metafisica tedesca e la fisica aristotelica), mettendo in ombra o considerando accidentali quelle da lui effettivamente svolte. La possibile inconcludenza scientifica della dottrina del ritorno non viene allora considerata come uno scacco di cui tener conto, ma piuttosto come un intenzionale e deliberato oltrepassamento dei vincoli limitativi della scienza.

Ma, per questa via, Heidegger si preclude altresì la possibilità di riconoscere quale potesse essere l'intenzione che guidava Nietzsche nella ricerca dell'eterno ritorno, e il suo significato antinichilistico; Per ipotesi metodica, Nietzsche deve restare l'ultimo nichilista, il ruolo dell'oltrepassamento essendoselo avvocato Heidegger medesimo. Qui abbiamo a che fare con il fraintendimento più oneroso. L'eterno ritorno, nelle intenzioni di Nietzsche, ha il valore di eliminare ogni teleologia introducendo il dominio del *chaos sive natura*. Non c'è spazio per la storia, né per gli oltrepassamenti, siano essi al *fine* di pensare propriamente l'essere o al *fine* di dimenticarlo definitivamente. Viceversa, come ha osservato Müller-Lauter (1981-82: 147-48), Heidegger non si polarizza per caso sul problema della volontà di potenza, giacché inserisce Nietzsche - e contro qualunque espressa dichiarazione dell'interessato - nel quadro della teleologia aristotelica. Una tale teleologia si veste, in Heidegger, di panni storiografici (ossia, è un *fine* della storia), né ci sarà da sorprendersi se, in questo clima, si sia caricato proprio l'eterno ritorno di *pathos* decisionistico, e Stambaugh (1972: 18) abbia ritenuto che il *fine* del ritorno sia il nulla (contraddicendo l'intimo motivo della dottrina, che si formula in una polemica serrata contro le ipotesi dell'entropia dell'universo).

Per parte sua, pur comprendendo il valore antinichilistico del ritorno, Löwith era incline a focalizzare l'attenzione piuttosto sugli antichi che sui moderni, e sulle fonti religiose piuttosto che su quelle scientifiche; così, egli parla (1935: 85, 97) dell'eterno ritorno insieme come religione ateistica e come metafisicafisica; l'eterno ritorno è la dottrina che si impegna a ricondurre l'uomo nella natura, l'altro suo fondamento possibile, una volta che si sia messa da parte l'ipotesi di Dio (Löwith 1935: 193). Si tratta del principio ricapitolato in un frammento dell'epoca dello *Zarathustra*: «*Diventare natura!*» (*Frammenti postumi*, autunno 1883, 20 [4], Op VII. 1.2: 252). Ma per quale motivo Nietzsche avrebbe dovuto legare il più abissale dei suoi pensieri a una vecchia credenza, orientale o greca? In fondo, è la difficoltà con cui deve misurarsi Löwith, che osserva quanto sia singolare questa inopinata riapparizione del paganesimo nel cuore della modernità cristiana.

Il paradosso non apparirà tale, tuttavia, se si vorrà considerare che non è a una generica e remota credenza, ma a un dibattito ben attuale

nella scienza e nella filosofia dell'età di Nietzsche, che questi faceva riferimento nell'affacciare l'ipotesi ciclica. Le fonti (antiche e moderne) della dottrina furono presto riconosciute, da Brandes (1890) a Lichtenberger (1899) ad Andler (1920-31) (e una recensione completa delle fonti antiche si può trovare in Djuric 1979), ma è chiaro che per Nietzsche contano di più le moderne (che, secondo il suo costume, egli può anche retroflettere sull'antico), precisamente perché l'ipotesi ciclica si raccomanda come «più scientifica». Per questo, d'altra parte, le «fonti» non sono propriamente tali (M. Bauer 1984: 217), ma servono piuttosto come riscontro di quella che, in buona fede, Nietzsche considera come un'intuizione spontanea, sebbene sia il risultato sincretistico (Stack 1983: 37) di letture avviate molto presto, al tempo dell'incontro con Schopenhauer e con Lange (e, attraverso Lange, con Blanqui, con la cosmologia di Ueberweg, con Strauss -questi ultimi due erano poi direttamente influenzati dalle ipotesi cosmologiche di Kant).

Il punto di partenza dell'elaborazione dell'ipotesi ciclica andrà dunque ricercato nel 1865, l'anno della lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Con una prospettiva che è insieme ontologica e consolatoria, Schopenhauer enuncia l'argomento del ritorno, formulando una circolarità di individuo, materia ed energia che, nell'essenziale, permarrà intatta in Nietzsche. Nel § 54 del *Mondo*, la dottrina è già posta: l'individuo è soltanto fenomeno, vale agli occhi del principio di ragione e nel mondo della rappresentazione. Tutto, dunque, muta e si trasforma nel presente. Chi lo osservi con occhi empirici, non può che scorgervi un incessante divenire. Ma chi esamini la questione dal punto di vista metafisico dovrà riconoscere che nulla è più stabile del presente, che permane mentre tutto si altera; così come perenne è la volontà che si fenomenizza come rappresentazione. Ne segue che a essere fuggevoli sono proprio il passato e il futuro, così come le rappresentazioni fugaci che scorrono, ma il presente e la volontà sono eterne. Non c'è dunque motivo di temere la morte, più di quanto non ne abbia il sole di lagnarsi perché tramonta: domani è un altro giorno (in realtà, è lo stesso), allo stesso modo che la volontà, fenomenizzatasi in un individuo, risorgerà dopo la morte di questo, in un altro essere. Il ragionamento di Schopenhauer presenta una qualche fallacia, perché anche la presenza e il presente sono per l'appunto delle forme della rappresentazione, ma si può comprendere in che senso un tale argomento, che per l'appunto conferisce al presente un privilegio inaudito, riesca a congiungere essere e divenire. Il capitolo 41 dei *Supplementi* rinvigorisce l'ipotesi ciclica con larghezza di riferimenti orientali. Il limite del cristianesimo consiste nel far credere agli uomini, insieme, di essere sorti dal nulla e di over nondimeno sperare in una esistenza

eterna nel futuro. Una tale ^e e, moralmente problematica, perché l'uomo è insieme creato da un altro e responsabile eternamente di ogni sua singola azione, risulta altresì metafisicamente incredibile. Bisogna piuttosto immaginare una perennità della materia pura, priva di forma (qualcosa, diremmo, come la materia intelligibile di Aristotele e di Plotino), che è eternamente presente, e «fenomenizza» la cosa in sé, cioè la volontà. Ciò che appare un'ipotesi metafisica risulta però confermato da un esame non superficiale dell'esperienza, e anzitutto della vita della specie, dove per l'appunto la specie è eterna, e l'individuo, transitorio, non è che apparenza. Citando il *Bhagavadgita*, Schopenhauer ricorda il principio «che l'individuo viva o muoia, non ha alcuna importanza». Eterna è dunque la forza e, per esempio, la sua fenomenizzazione nella specie o nel presente; e l'uomo che la sera si prepara gli abiti per l'indomani è uguale all'insetto che prima di morire depone un uovo da cui uscirà un individuo uguale a lui; la morte miete vittime infaticabilmente, ma proprio in forza di ciò tutto è eterno.

Come è anche facile da prevedersi, l'altra guida filosofica di Nietzsche, la *Storia del materialismo* di Lange, espone l'ipotesi ciclica nella trattazione del poema lucreziano, che punta in tutta evidenza sopra la versione *cosmologica* del ritorno. Lange (1866,1: 133 ss.) sottolinea che se le cose potessero nascere dal nulla, esse avrebbero una causa illimitata, e da tutto potrebbe nascere qualunque cosa (poniamo, i pesci dalla terra e gli uomini dal mare). Così, per l'appunto, non è. Il mondo è incominciato da sempre, né avrà un fine (si tratta appunto della critica della teleologia che Nietzsche incomincerà a capitalizzare sin dagli studi del 1867-68 sulla teleologia in Kant, e che estenderà nel suo sguardo complessivo sulla natura). D'altra parte, la prospettiva lucreziana - e Lange ne è pienamente consapevole - assicura una risposta anticipata a coloro che, appellandosi alla dissipazione dell'energia e al finale entropico del mondo, ritenevano di poter contestare scientificamente l'eterno ritorno e giustificare, non meno scientificamente, la storia della redenzione. Di là dai confini del nostro mondo innumerevoli atomi, riuniti o disgiunti, continuano a cadere in silenzio; se il nostro mondo cadesse nell'entropia, un altro uguale al nostro, in tutti i suoi particolari, dovrebbe riprodursi, senza senso e senza fine, e soprattutto senza la guida di un dio (Lange 1866,1: 145).

Come si è accennato, non è difficile trovare, nell'esposizione langeana di Lucrezio, l'eco di dibattiti contemporanei. Nelle *Lettere sulla chimica* (1845), Justus Liebig aveva ammesso l'esistenza di una forza vitale che si manifesta quando i composti assumono determinate disposizioni; poiché tuttavia la vita comporta anche uno sviluppo dinamico, la conoscenza della natura condurrebbe alla conoscenza di

Dio. La posizione sarà contrastata, otto anni dopo, dalle «risposte fisiologiche» dell'olandese Jacob Moleschott: la vita è *circolazione* incessante, priva di senso unitario - tipicamente, *La circolazione della vita* (1852) di Moleschott, uno dei padri del positivismo, è citata nella *Teleologia dopo Kant* (Moiso 1993: 126). Si tratta di un tema caro al materialismo dell'epoca: Feuerbach (da cui Nietzsche - che lo aveva letto sin dal 1861, Janz 1978-79, I: 10 - trae l'idea di «filosofia dell'avvenire») aveva coniato il motto «l'uomo è ciò che mangia» nella recensione (1850) di un'altra opera di Moleschott, *Dottrina degli alimenti* (1850). Sul piano non più della biologia, ma della meccanica (D'Iorio 1995), sempre nel 1852, la memoria di Thomson, *Su una universale tendenza della natura alla dissipazione dell'energia meccanica*, avviava il dibattito sulla dissipazione dell'energia, che trovava le sue premesse nel saggio di Camot, *Riflessione sulla forza motrice del fuoco* (1824). Una seconda fase del dibattito sarà aperta da Clausius nel 1865, sviluppandone le implicazioni cosmologiche. Clausius, infatti, negò che fosse possibile considerare il mondo come un ciclo eterno di trasformazione della forza in materia, smentendo il materialismo di Moleschott, Vogt, Büchner e Czolbe; e questo argomento venne utilizzato in termini apertamente apologetici da due fisici inglesi, Balfour Stewart e Peter G. Tait: non è in questo mondo che si troverà l'eternità (Clausius 1865 e 1867). Ma la tesi non rimase senza risposta, e il tema è centrale per tutti gli autori importanti per Nietzsche (Lange, Lasswitz, Nägeli, Du Bois-Reymond). Gli argomenti sono tre.

1. Se esistesse uno stato finale, avrebbe dovuto realizzarsi nel tempo infinito trascorso sino ad ora. Era un ragionamento già utilizzato da Schopenhauer per negare la filosofia della storia, che sarà ripreso negli anni Settanta da Adolf Fick, Hans Vaihinger, Wilhelm Wundt, Otto Liebmann e Otto Caspari (con termini e esiti affini a quelli che, come si è visto, si trovano nel quaderno M III 1).

2. Anche ammesso che la materia si degradi, il tempo è una entità infinita che sussiste indipendentemente dalla materia. E un argomento (che a giusto titolo D'Iorio 1995: 87 considera meno forte del precedente) che si trova in Gustav Reuschle e in Wundt.

3. Lo spazio è infinito, e il secondo principio della termodinamica si applica soltanto a dei sistemi chiusi; se il nostro mondo cade nell'entropia, altri mondi ci cederanno energia.

Quanto era al corrente Nietzsche dello stato della discussione? Anche sotto questo profilo, sono preziose le indagini di Paolo D'Iorio (1995: 102 ss.). Al solito, le informazioni su eterno ritorno e termodinamica Nietzsche poteva attingerle da Lange (e di lì, indirettamente, da Helmholtz) e da Strauss *ÇL'antica e la nuova fede*, 1872). Nel 1872, in *Sulla natura delle comete* di Zöllner, Nietzsche aveva avuto modo di confrontarsi con una soluzione organicistica al

problema della morte termica. A fine marzo 1873, aveva preso a prestito a Basilea la *Teoria generale del moto e della forza* di Friedrich Mohr (1869), dove era svolta un'analisi approfondita della teoria meccanica del calore. Il libro di Balfour Stewart, *Universo invisibile* (1875), era interamente dedicato alla conservazione dell'energia, e Nietzsche aveva iniziato a riassumerlo nell'estate dell'anno in cui era apparso. La confutazione dell'antinomia cosmologica in Kant era esposta in Schopenhauer, e nel § 9 della seconda *Inattuale* Nietzsche aveva ironizzato sulla pretesa di Hartmann di una fine del mondo. Infine, nel maggio 1875, aveva preso il *Corso* di Dtihring (1873), ripromettendosi di leggerlo durante l'estate. Nell'estate 1881, dopo la visione dell'eterno ritorno, queste letture si intensificano. Ancora secondo D'Iorio (1995: 103) la fonte principale di questo nuovo corso di riflessioni è *La connessione delle cose* di Caspari (1881), che Nietzsche si era fatto mandare dall'editore. Verosimilmente sulla base delle indicazioni trovate in Caspari (di cui forse - C. Richter 1911: 209 - aveva conosciuto anche *La preistoria dell'umanità*, 1877) prega Overbeck, il 20-21 agosto 1881, di mandargli la *Analisi della realtà* di Liebmann (1876), *L'ipotesi di Thomson* di Caspari (1874), *La forza* di J.G. Vogt (1878) e *Kant e gli epigoni*, ancora di Liebmann (1865). Inoltre domanda a Overbeck *Pensiero e realtà* di Spir (1873) (e del resto in Caspari poteva vedere citate opere a lui note, come appunto Strauss, Hartmann, Diihring, Zöllner). A questo si aggiunga *La nostra posizione nel cosmo* di Proctor (1877), la *Termomeccanica* (1867) di Mayer (di cui si fa menzione esplicita nel quaderno M III 1) e il *Corso* di DUhring (citati nei frammenti e nella corrispondenza).

Il § 109 della *Gaia scienza* può considerarsi come il precipitato di tutte le riflessioni e le letture dell'estate 1881. Bisogna guardarsi dal considerare il mondo come un essere vivente (Caspari), giacche non si saprebbe dire di che cosa potrebbe nutrirsi, né dove potrebbe estendersi. Del pari, conviene non guardare all'universo come a una macchina (Vogt), perché una macchina ha uno scopo, che non si può trovare nel cosmo. L'ordine è una emergenza rara, che ha reso possibile il nostro mondo e, con esso, la vita. In altri termini, meccanicismo e biologismo non sarebbero che due esiti transitori, due eccezioni in un disordine cosmico che conosce quale sua unica «legge» (che in questo passo non viene enunciata) il ritorno. Mentre tutto ciò che noi conosciamo con i nostri sensi viene umanizzato (e da questo punto di vista produce il nichilismo, la sfiducia in una verità oggettiva e in un essere stabile), un altro sguardo ridurrebbe tutto a un granello in un universo che non segue alcuna regola, appunto perché le leggi, siano esse meccaniche o biologiche, pertengono a una sfera limitata. In questa prospettiva, l'ipotesi del ritorno viene fatta valere da Nietzsche in termini iperbolici, come il punto di vista assoluto che

relativizza tutti gli altri, consegnandoli allo statuto di prospettive e di fenomeni, e soprattutto escludendo che il mondo vero possa mai divenire una favola. Attraverso il richiamo all'eterno ritorno, Nietzsche fa appello a una sorta di «materia», né meccanica né biologica, né sensibile né intelligibile, che assolve la medesima funzione che nella cosmologia platonica del *Timeo* è assolta dalla *chora* (dove, come è noto - 22b ss,-, viene del pari affrontata un'ipotesi ciclica che dissolve la pretesa storicistica quale viene avanzata da Solone nel dialogo con i preti di Sais).

D'accordo con Löwith, possiamo dunque concludere che è a una *metafisicafisica* (e non a una metafisica di là dalla fisica) che Nietzsche perviene attraverso l'ipotesi ciclica.

Capitolo settimo

La questione dei testi

I dubbi cronicamente sollevati circa la sembianza genuina (o addirittura la vera paternità) di molti scritti nietzscheani paiono svaniti da quando possediamo un'edizione storico-critica. Ma come è avvenuto che la possediamo? E soprattutto: per risolvere quali problemi è stata concepita?

Dietro queste due domande così semplici, che sembrerebbe ormai lecito porre *aposteriori*, in una situazione pacificata per via filologica, si nascondono in realtà una storia complessa e dei singolari problemi interpretativi. Se si ricordano, sia pure a grandi linee, le vicende che hanno portato alla nascita dell'edizione Colli-Montinari, salta subito agli occhi la tempestività di questa impresa. Da un lato, infatti, Nietzsche si è trovato racchiuso in un'eccellente edizione scientifica secondo tempi che sono rari per un filosofo (si pensi ai molti classici che ancora attendono un trattamento del genere); dall'altro, però, gli editori di Nietzsche e i loro sostenitori hanno comunque vissuto il proprio ufficio come segnato all'origine da un ritardo scandaloso. Non si parla di psicologia: si tratta di un'ansia di compensazione che non poteva non riflettersi sulla struttura editoriale dell'opera, la quale finisce per proporsi come un *work in progress* che ancora si autoperfeziona, crescendo su di sé¹. Ora, questa incongruenza la si potrà chiarire in buona misura notando come qui non si sia trattato di scienza normale: non è stata cioè (né poteva esserlo) un'impresa neutrale, puramente costruttiva, bensì innanzitutto una reazione ad attività editoriali reputate da censurarsi non tanto (o non solo) perché inadeguate a dei criteri filologici, ma perché devolute a sostegno di azioni interpretative ideologicamente viziate, o ideologicamente irricevibili.

A volte, tuttavia, la storia provvede a semplificarsi da sé; e, se nel caso dell'edizione Colli-Montinari il quadro rischiava di diventare quello, disperatamente difficile, di una scienza che con Tarma della neutralità provvede a restituire le molte versioni di testi gravati da molteplici tentativi di presentazione o restituzione distorta, così in realtà non è stato. Il quadro, insomma, è stato sfrondata di molte possibilità. In sintesi: le diverse letture forzate da cui si è ritenuto di dover liberare il *corpus* nietzscheano si sono ridotte a una, e cioè a quella nazista - l'unica, oltretutto, cui si è deciso (ritenendo il fascismo

un sistema) di imputare la sistematizzazione forzata del pensiero nietzscheano, ossia ciò che più pesantemente avrebbe inciso sulla storia dei testi. Inoltre, tutto questo meccanismo lo si è visto all'opera essenzialmente in un testo, nella compilazione di postumi intitolata *La volontà di potenza*, giudicato in un colpo il falso (filologico e ideologico insieme) e il testo nietzscheano su cui si sarebbe sistematicamente esercitata la lettura totalitaria.

Forse però la semplificazione è andata troppo oltre, se, proprio una volta riconosciuta tutta l'autorevolezza dell'edizione Colli-Montinari, un interprete non sospetto ha dovuto porre l'accento sul bisogno di conoscere meglio la storia delle edizioni in quanto inscindibile da quella delle loro appropriazioni, avvertendo a chiare lettere che «neppure la *Kritische Gesamtausgabe der Werke* giova alla difficile impresa di leggere Nietzsche ingenuamente, come se non ci fosse stata la storia anteriore dei fraintendimenti» (Heftrich 1987: 119). E se battere la strada di un'ingenuità riconquistata grazie alla filologia non è sembrato possibile, allora converrà togliere almeno alcune delle semplificazioni appena ricordate.

1. Intorno allo «Zarathustra»

Il fantasma, che esiste realmente, di un'opera capitale dal titolo *La volontà di potenza* ha [...] indubbiamente avuto un ruolo, soprattutto nella popolarizzazione e ideologizzazione di Nietzsche [...]. Tuttavia, questo ruolo non andrebbe sopravvalutato. Il mitico libro nel mitico zaino del leggendario lettore nelle trincee della Prima guerra mondiale fu *Così parlò Zarathustra*, e non *La volontà di potenza*. E Hitler non ha mai letto né l'uno né l'altro.

Quanto agli ideologi nietzscheani, avrebbero trovato ciò che cercavano in ogni altra edizione del lascito, persino in un'edizione storico-critica. (Heftrich 1987: 125)

In un unico passaggio, troviamo qui convenientemente rilevata l'importanza dello *Zarathustra* rispetto al problema delle appropriazioni ideologiche, e ridimensionato il ruolo rivestito in questo senso dalla *Volontà di potenza*. Con ciò, tuttavia, il problema globale non è reso più semplice; semmai, meglio focalizzato, diventa più complesso, se si considera che lo stesso *Zarathustra* è investito da questioni di critica testuale.

Intanto, lo *Zarathustra* si colloca al termine di una storia editoriale che pone capo alla popolarità di Nietzsche, e che inizia già nel 1874, quando, cambiando editore (da Fritzsche a Schmeitzner), Nietzsche ritiene di rimediare alla scarsa fortuna dei propri libri. La contromisura, in cui rientrerà la preparazione nel 1878 della seconda edizione della *Nascita della tragedia*, avrà alla fine scarsa efficacia: dopo una breve ripresa, all'uscita di *Umano troppo umano* (1878) la popolarità di Nietzsche subisce un crollo del tutto commisurabile al

fiasco dello *Zarathustra* (1883). Ma ciò provoca una seconda reazione dell'autore che comincia a subodorare le pessime condizioni finanziarie di Schmeitzner (che tenta nel frattempo di svendere la casa editrice e le giacenze delle opere nietzscheane); di qui, intentata da Nietzsche all'inizio del 1885 contro l'editore, la prima di una serie di cause legali che vedremo punteggiare l'intera storia dei testi - controversia risolta presto a favore dell'autore, che nel 1886 ritorna da Fritzsche.

Non si tratta di mere vicende di bottega, poiché è esattamente in tale contesto che Nietzsche inizia a provvedere di nuove introduzioni le proprie opere e a progettarne riedizioni², mentre finalmente comincia a crescere la sua popolarità. Vedremo fra poco come in questo clima di contese, tra mercati e tribunali, i progetti di Nietzsche andranno ben al di là di una migliore gestione delle proprie fatiche. Intanto, sarà il caso di mostrarne i riflessi sulle vicende testuali dello *Zarathustra*. Come dichiarato in *Ecce homo*, l'idea di quest'opera viene a Nietzsche nell'agosto 1881 (ed è possibile trovarne conferme nei manoscritti, guidati dal relativo *Nachbericht*, KGW VI.4), ma dall'idea alla realizzazione la strada si fa accidentata. Dal punto di vista editoriale (il più manifesto), l'opera esce quasi a puntate: la prima parte, del gennaio 1883, appare nel maggio dello stesso anno; la seconda parte (primavera-estate 1883) in settembre (e compare adesso nel sottotitolo la dicitura «Zweiter Theil»); la terza (estate 1883) nell'aprile dell'anno successivo (recando nel sottotitolo «Dritter Theil») - e finalmente la quarta (autunno 1884) esce privatamente (da Fritzsche) nell'aprile 1885 (con nel sottotitolo: «Vierter und letzter Theil»). E già qui si pone il problema di un primo falso (e di un altro contenzioso) commerciale a proposito di un'opera - con Nietzsche vivo e padrone di sé: nel 1886 infatti Fritzsche rifonde di propria iniziativa le tre parti giacenti dello *Zarathustra* in un unico libro che, edito *sine anno*, è posto in vendita nel 1887³.

Ma, passando dal mercato all'officina, troviamo una questione più rilevante, e ancor meno formale: quella dei progetti che generano il libro, misti a una congerie di frammenti, avantesti e «stesure definitive» (al plurale) tra cui, come ammette Marie-Luise Haase nel *Nach' bericht*, è difficile distinguere. Come si è detto, i piani iniziali risalgono al 1881, sotto il titolo *Mittag und Ewigkeit*, ma anche *Die ewige Wiederkunft*. Guardando invece all'esito, troviamo che, prima della rifusione di Fritzsche che crea il libro definitivo contro le intenzioni di Nietzsche, un vero esito non c'è: ancora nel 1885 compaiono piani per uno *Zarathustra V* - e, dato ancora più importante, con un Nietzsche ancora incerto se svolgere l'opera in forma drammatica, o altrimenti poetica, oppure in prosa «scientifica». Ora, quest'ultimo dubbio stilistico pare tanto più considerevole se si

nota che sempre in quel giro d'anni compaiono i programmi di lavoro posti sotto il titolo di «volontà di potenza», titolo che da ora in poi accompagnerà i precedenti portandosi sempre più in primo piano, insieme con quello di «trasvalutazione di tutti i valori», sino al 1888.

Ci sono già tutti i meccanismi e gli ingredienti delle future polemiche. Ma non è il momento di problematizzare di più; è tuttavia il caso di segnalare, in vista del seguito, come i curatori di KGW siano ricorsi per lo *Zarathustra* alla tesi della esotericità della sua dottrina centrale allo scopo di attuarne una denegazione; con questi argomenti e questo risultato, di un rigore a dir poco paradossale:

Il primo progetto per «Il ritorno dell'uguale» è stato firmato da Nietzsche «primi d'agosto 1881, a Sils-Maria», e l'ultimo, con il titolo «La volontà di potenza», sette anni più tardi, «Sils-Maria / ultima domenica del / mese di agosto 1888». Il pubblico annuncio della dottrina dell'eterno ritorno, che Nietzsche non riusciva a presentare né come dramma, né nella versificazione dello *Zarathustra*, né come trattato teorico, è rimasto alla fin fine non scritto. (KGW VI.4: 978)

2. I progetti e le promesse di uno «Hauptwerk»

Come appena segnalato, tra i progetti del periodo intorno allo *Zarathustra* altri piani finiscono per prevalere; e, alla fine del periodo che si prolungherà in quello della gestione del lascito da parte del Nietzsche-Archiv, ha la meglio quello di un diverso *Hauptwerk*. Il problema di cosa questo dovesse essere si lega immediatamente a quello del titolo dell'opera capitale, giacché vi si connette la questione della sua sistematicità (formale, o meno, oltre che dottrinarica) legata a un concetto univoco.

Il primo piano in cui dunque compare esplicitamente nel titolo la formula del *Wille zur Macht* si trova in un quaderno dell'agosto-settembre 1884: «La volontà di potenza / Tentativo / di una nuova interpretazione / di ogni accadere / di / Friedrich Nietzsche» (KGW VII.3: 39 [1]). I titoli e i progetti si moltiplicano nel periodo 1885-86 (KGW VIII. 1), ma tra l'autunno 1885 e quello dell'anno successivo il titolo appare stabilizzato⁴. E al 17 marzo 1887 risale il piano che Elisabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast adottarono per la loro compilazione intitolata *La volontà di potenza*, posto come frontespizio di tutte le edizioni; nel manoscritto manca il titolo, e nel sottotitolo (ammesso che lo fosse) è illeggibile quella che, per verosimiglianza, dovrebbe essere la parola «trasvalutazione»: «[+ + +] di tutti i valori / Libro primo. / Il nichilismo europeo. / Libro secondo. / Critica dei valori supremi. / Libro terzo. / Principio di una nuova determinazione dei valori. / Libro quarto / Disciplina e allevamento. / Abbozzato il 17 marzo 1887, Nizza.» (KGW VIII. 1, 7 [64]). Il 26 agosto 1888,

Nietzsche redige quello che è considerato l'ultimo piano del *Wille zur Macht*, organizzato in quattro libri di tre capitoli ciascuno. Conviene riportarlo per intero, giacché contiene i titoli e i temi leggibili nelle ultime opere:

Abbozzo del / piano per: / La volontà di potenza / Tentativo / di una trasvalutazione di tutti i valori / - Sils Maria / ultima domenica del / mese di agosto 1888 / NOI IPERBOREI. Impostazione del problema / LIBRO PRIMO: 'che cos'è la verità?' / Capitolo primo. Psicologia dell'errore / Capitolo secondo. Valore di verità ed errore / Capitolo terzo. La volontà di verità (solo giustificata nel valore positivo della vita) / LIBRO SECONDO: Origine dei valori / Capitolo primo. I metafisici / Capitolo secondo. Gli homines religiosi / Capitolo terzo. I buoni e quelli che migliorano - / LIBRO TERZO: Lotta dei valori / Capitolo primo. Pensieri sul cristianesimo / Capitolo secondo. Fisiologia dell'arte / Capitolo terzo. Storia del nichilismo europeo/ PASSATEMPO DI UNO PSICOLOGO / LIBRO QUARTO: Il grande meriggio / Capitolo primo. Il principio della vita 'gerarchia' / Capitolo secondo. Le due vie / Capitolo terzo. L'eterno ritorno. (KGW VIII.3: 18 [17])⁵

Ma i piani non restano segreti di laboratorio, venendo anzi giocati nella strategia pubblicitaria che data dagli anni dello *Zarathustra*. Nel 1886 esce *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*; sulla quarta di copertina si annuncia l'intenzione di pubblicare un'opera in quattro libri intitolata *La volontà di potenza. Trasvalutazione di tutti i valori*. Questo atto trasforma palesemente un'intenzione privata (comunicata per lettera e testimoniata in frammenti e abbozzi) in una dichiarazione pubblica, mai ritirata. Qui, inoltre, esce allo scoperto un meccanismo che si rivelerà costante: *Al di là del bene e del male*, come titolo, nasce dal tessuto dello *Hauptwerk* (e non da un'officina sregolata) da cui Nietzsche ricava un libro mentre rimanda il compimento dell'idea fondamentale; da quest'anno lo vediamo cioè pubblicamente impegnato nel tentativo di produrre l'opera definitiva, che si risolve nella successiva pubblicazione di opere minori che valgono come altrettanti annunci ed esiti provvisori. Guardando alla *Genealogia della morale*, apparsa l'anno successivo, troviamo così che lo stesso vale sia per il concetto, sia per il nome, sia per l'opera, che ora viene esplicitamente annunciata nel testo; qui, scorrendo della vittoria degli ideali ascetici, Nietzsche scrive: «Codesti argomenti saranno da me trattati in maniera più radicale e rigorosa in un altro contesto (sotto il titolo 'Per la storia del nichilismo europeo'; rimando per questo a un'opera che sto approntando: LA VOLONTÀ DI POTENZA. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori)» (GdM III, § 27)⁶.

Se torniamo al laboratorio, scopriamo che nell'autunno 1887 Nietzsche aveva iniziato ad approntare i materiali per un'opera che è lecito riconoscere in quella annunciata. Ne risultarono 372 frammenti numerati e una rubrica riferita alla loro organizzazione. È facile rilevare che questi frammenti non coincideranno con i 483 «aforismi» della prima *Volontà di potenza* del 1901 (per non contare i 1067 della

seconda edizione del 1906), ma il loro valore può difficilmente essere sottovalutato - tanto che, quando Montinari giunse a Weimar e incominciò a porsi il problema della collocazione del *Wille zur Macht* nell'intero del lascito, subito si orientò su questi frammenti (cfr. le lettere a Colli da Weimar del 1961-62, in Campioni 1992: 255-75), scrivendo infine così nella notizia premessa alla loro edizione:

Questa raccolta di frammenti, una volta terminata, fu chiamata da Nietzsche stesso: «la prima stesura del mio tentativo di una trasvalutazione»; in tale forma tuttavia egli non pensò mai di pubblicarla [...]. Nietzsche considerò comunque questa prima stesura come compiuta, ed essa rimase anche l'unica raccolta - in qualche modo ordinata e unitaria - degli appunti per *La volontà di potenza*. Essa viene pubblicata per la prima volta nella sua veste autentica e completa. (KGW VIII.2, nota preliminare, § 1)

Se questa sia la «stesura» di uno *Hauptwerk* non pubblicato, è difficile dire; certo è impossibile capire se sia poi intervenuta una rinuncia o un fallimento o altro: non uscendo dallo spazio dell'officina non si incontrerà mai quell'approvazione dell'autore che, sola, dà origine a un testo. Era tuttavia convinzione degli amici e dell'Archivio che le opere dell'autunno 1888 risultassero dallo smembramento dello *Hauptwerk* di cui allora Nietzsche non riusciva a venire a capo; tale in sostanza è anche il parere di Montinari, almeno nell'apparato al volume delle opere che raccoglie gli editi di quell'anno: trasvalutazione e volontà di potenza sarebbero la stessa cosa, titolo e sottotitolo o titoli concorrenti per il medesimo progetto; le opere dell'autunno del 1888 ne dipenderebbero in buona parte, come un'articolazione parziale e più concreta, cioè storica e polemica. Ma per crederlo bisogna presupporre che Nietzsche avesse in mente un concetto che univa le formulazioni man mano diverse dell'opera progettata. Nell'apparato ai frammenti postumi 1885-87 la posizione è diversa: dopo il piano di fine agosto «Non ci fu altro che questo accenno di ordinamento: subito dopo furono scritti il *Crepuscolo degli idoli* e l'*Anticristo*. Quest'ultimo libro doveva essere il primo volume della *Trasvalutazione di tutti i valori*, progettata in quattro libri, l'opera che secondo le intenzioni letterarie di Nietzsche doveva sostituire la *Volontà di potenza*» (KGW VIII.1, notizia preliminare, § 1). Trasvalutazione non è più sinonimo di volontà di potenza, ma sarebbe anzi una nuova opera mai realmente esistita che prende il posto del *Wille zur Macht* poi arbitrariamente compilato. Si tratta di una chiara presa di posizione funzionale a una tesi: e tutti i volumi dei postumi 1885 e seguenti si aprono con la condanna di Elisabeth e di Gast, che avrebbero imbandito un'opera abbandonata da Nietzsche. Così, di contro all'esistenza dei progetti, sempre più scomoda, si afferma con enfasi crescente l'inesistenza dell'opera, nonché la tesi (tutt'altro che ovvia) della rinuncia nietzscheana, appaiata a quella dell'impoverimento teoretico dell'ultimissimo periodo. Sono

prospettive di lettura molto simili a quelle di Schlechta, che svaluta l'intero lascito, e affini alla tesi di Podach, secondo cui tutte quante le opere del 1888 andrebbero imputate alla follia.

Si tratta però di un'ermeneutica che, muovendosi dai piani alle opere, investe direttamente il problema della forma dei testi: Nietzsche, afferma più volte Colli, non avrebbe compiuto il *Wille zur Macht* per via della sua sfiducia nei sistemi. In questa, che è pura interpretazione, Colli è perfettamente d'accordo con Elisabeth Förster-Nietzsche, che nell'introduzione al *Wille zur Macht* del 1906 scrive:

Sarebbe del tutto erroneo ammettere che l'autore della «Volontà di potenza» abbia voluto dare in quest'opera il suo sistema. Sappiamo quanto egli diffidasse di tutti i sistemi, e quanto egli ritenesse cattivo segno per un filosofo il fissare i propri pensieri in un sistema. [...] Certamente, egli voleva esporre in questa grande opera la sua filosofia, la sua concezione del mondo, ma non dogmaticamente, bensì come una regola di indagine provvisoria. («Taschenausgabe» IX: XVI)

Dunque, sotto le grandi semplificazioni importate dalla tesi che vedrebbe svanire la *Volontà di potenza* dall'orizzonte di Nietzsche si nasconde, di nuovo, una complicazione; due, anzi: vediamo infatti adoperate, allo scopo di cancellare la volontà di potenza, due problematiche formule interpretative, quella di un'asistematicità fatale o programmatica del pensatore (giocata contro la sistematicità del *Wille zur Macht*) e quella dell'opera legittima (opposta, insieme, a una illegittimità dei testi non approvati e a una illegittimità del pensiero alienato) - formule che toccano poi una serie di scritti positivamente pubblicati da Nietzsche.

3. Opere del crollo, opere legittime

Nella prefazione all'edizione 1901 della *Volontà di potenza*, Elisabeth cita un frammento dell'autunno 1887. Dedicato al «libro perfetto», contiene una lista di precetti, anche stilistici, cui la sorella dichiara di essersi affidata come a una guida nel proprio lavoro di compilazione.

Il comandamento finale suona: «Edificare l'opera mirando a una *catastrofe*» (GOA XV, XX-XI; cfr. KGW VIII.2: 9 [115]). E in effetti, come si è visto, ci si è chiesti se una catastrofe debba stare alle spalle oppure, secondo l'esplicita intenzione di Nietzsche, in vista dello *Hauptwerk*. Sta di fatto che le opere pubblicate nel 1888 sono state poste sotto questo segno.

Più che mai ci si trova qui di fronte a quel sovrapporsi di bottega (o retrobottega) e scena pubblica che si è mostrato per la prima volta nel caso dello *Zarathustra*. Nel 1886, infatti, *Al di là del bene e del male*

esce in edizione privata, dal nuovo editore Naumann (Fritzsche ha intanto comprato da Schmeitzer i diritti delle opere nietzscheane e ripubblica, con nuove prefazioni, *La nascita della tragedia* e *Umano troppo umano*; ma la *Genealogia della morale* uscirà nell'anno successivo sempre da Naumann). Nel 1888 Nietzsche lavora a *L'anticristo*, termina *Il caso Wagner*; quindi, mentre scrive *Il crepuscolo degli idoli*, chiude *Ecce homo* e *Nietzsche contra Wagner* (antologizzando suoi scritti precedenti, proprio per dimostrare quanto poco di nuovo ci fosse nel suo cambiamento di fronte al pubblico); intanto *Il caso Wagner* è uscito, e tutte le altre opere sono pronte per la stampa, seguita da Nietzsche. Poi, nel gennaio 1889, i biglietti della follia e il crollo; e intanto escono *Il crepuscolo degli idoli*, *Nietzsche contra Wagner* (nonostante il parere negativo di Overbeck e di Gast, e non in 50 copie come Overbeck aveva proposto, tanto per far circolare il testo fra gli amici, ma in 100 copie: perciò nel gennaio 1889 è stampato, ma non messo sul mercato), *Ecce homo*.

Subito dopo il crollo si pone il problema della gestione di un «lascito» di cui bisogna ancora tracciare i confini, mentre i lettori premono per avere sempre più libri di Nietzsche. Incominciano così le manipolazioni a fin di bene (con Elisabeth estranea anche fisicamente a questo orizzonte, impegnata nei casi della colonia «Nuova Germania» fondata in Paraguay dal marito): ad esempio, non solo *Nietzsche contra Wagner*, come si è detto, non sarebbe dovuto uscire, ma Gast e Overbeck ritennero inoltre di salvare i versi di «Sulla povertà di chi è più ricco», che chiudevano il libello, e decisero di accorparli ai *Ditirambi di Dioniso* (la stampa originale sparisce dopo la pubblicazione a cura di Koegel nel 1895, che per sua parte elimina l'«Intermezzo» e il poema finale).

Più accidentata ancora la gestione di *Ecce homo*; a parte tutto, c'è il problema della data effettiva di conclusione, dichiarata come il 4 novembre 1888: in realtà, nemmeno *Ecce homo* è mai approvato definitivamente, nonostante l'esistenza del cosiddetto *Druckmanuskript*, steso in effetti da Gast nel 1889 (cfr. Hoffmann, a cura di, 1991: 5-6). Sull'*Anticristo* si ritornerà ancora più volte, ma ora importa constatare che Nietzsche afferma di avere preparato il manoscritto finito tra il 3 e il 30 settembre 1888 - testo su cui però interviene ancora. Di qui gli accidenti del titolo, rilevanti per l'intera questione dello *Hauptwerk* promesso: per Podach, l'eliminazione del sottotitolo originario (*Primo libro della trasvalutazione*) mostrerebbe che qui Nietzsche ha rinunciato all'opera progettata, e anzi l'intera storia della pubblicazione dell'*Anticristo* sarebbe uno sforzo per ingannare il pubblico circa il decomporre del progetto della *Umwertung*⁷. Di più: se per Podach il primo sottotitolo non era definitivo, il secondo (*Maledizione del cristianesimo*), cassato dai primi editori, non sarebbe plausibile, per cui

VAnticristo «ha due titoli, e non ne ha nessuno» (Podach 1961: 69). È una tesi quanto meno iperbolica; Koegel tuttavia pubblica il libro nel 1895 come *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, tralasciando il sottotitolo, e Seidl lo pubblica nel 1899 come prefazione e primo libro di *Wille zur Macht* - ripristinando fra l'altro diversi tagli intervenuti nell'edizione precedente, preannunciando nella postfazione l'uscita degli altri tre libri «presumibilmente» per il 1901 e dando notizia di altri sottotitoli, fra cui «Maledizione del cristianesimo» (GOA Vili: 439-40)⁸.

E qui si vedono le opere del crollo (sospette perché opera di un demente, sospette perché confezionate da editori affrettati) prolungarsi nella realizzazione dei progetti dello *Hauptwerk* - a opera di terzi. Infatti, proprio la comparsa dell'*Anticristo* nel 1899 come inizio della *Volontà di potenza* inaugura la tormentata pubblicazione del lascito, niente affatto assimilato immediatamente a quello *Hauptwerk* che annunciavano i progetti pubblici e privati. Procedendo in ordine cronologico, nel 1897 appare innanzitutto il volume XI dei *Werke*, intitolato *Schriften und Entwürfe 1876-1880: Die Pflugschar*. È una palese compilazione tematica, curata da Koegel, e la sorella di Nietzsche lo ritira dal commercio (nel 1898) perché scientificamente inadeguato. Questi brani del lascito riappariranno però come volume XI della GOA a cura degli Horneffer nel 1901; lo stesso accade per il volume XII, *Schriften und Entwürfe. 1881-1885: Die Wiederkunft des Gleichen*⁹. E questo evento si imprime nel titolo della prima edizione (pure del 1901) della *Volontà di potenza*, che pubblicata nel volume XV della GOA suona: *Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Wert he. (Studien und Fragmente)*¹⁰. Considerando qualche altro dettaglio non indifferente, si vedrà che il volume è presentato come a cura di Elisabeth Förster-Nietzsche¹¹, che nella prefazione ringrazia - coinvolgendoli nell'operazione - Gast e gli Horneffer; e quindi preannuncia i volumi XIII e XIV della GOA. Che vanno bene considerati anch'essi, giacché completano quel prolungamento delle cosiddette opere del crollo nella prima edizione del *Nachlaß* entro cui nasce - non cioè come evento isolato - la *Volontà di potenza*. Il volume XIII esce dunque nel 1903 con il titolo *Nachgelassene Werke. Von Friedrich Nietzsche. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83-1888)* ed è presentato a cura di Elisabeth, di Gast e di A. Horneffer¹²; l'anno successivo esce il volume XIV, *Nachgelassene Werke. Von Friedrich Nietzsche. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83-1888)*, a cura di Elisabeth e di Gast. E a proposito di quest'ultimo volume, che chiude questo intenso periodo editoriale, conviene soffermarsi sulla prefazione di Gast (GOA XIV: VII-X), cui preme in primo luogo sottolineare che per fissare i confini del lascito entro cui starebbe lo *Hauptwerk* importano non solo gli

scritti del 1887-88, ma in generale tutti quelli successivi allo *Zarathustra*. Qui di seguito Gast presenta la storia dei piani per il *Wille zur Macht*, compresi gli elenchi del 1887 che raggruppano materiali anteriori, e su questa base argomenta che hanno in parte sbagliato i precedenti curatori del volume XV della GOA servendosi della numerazione dei 372 aforismi della primavera 1887 anche al fine di escludere materiali anteriori; infine, invita chi abbia interesse alla *Volontà di potenza* a rivolgersi non solo al volume XV, ma anche ai volumi XIII e XIV, nonché ai volumi VI e VIII. Da tali preoccupazioni nasce l'indice (tematico) del libro (prima parte: «Erkenntnistheorie», «Rangordnung», «Cultur und Kunst», «Weib, Liebe und Ehe»; seconda parte: «Nachträge, Pläne, Varianten und Vorreden» - dove, si noti, alla fine si danno solo alcuni frammenti rubricati «Zum Wille zur Macht»).

È allora recependo anche tale richiesta di correzione che verrà stabilita, intanto, la fisionomia della «Taschenausgabe»: qui, dalla fine del 1905 alla fine dell'anno successivo escono i primi dieci volumi: ma l'undicesimo, che apparirà (a cura di R. Oehler) solo nel 1912, contiene *Aus dem Nachlaß 1883/88. Der Fall Wagner. Nietzsche contra Wagner. Ecce homo. Von Friedrich Nietzsche*; e prima, nel 1906, escono i volumi IX-X, *Der Wille zur Macht. 1884/88*, a cura di Elisabeth e di Gast - edizione ampliata a 1067 «aforismi»¹³. Da questo lavoro risultano le nuove edizioni (1911) dei volumi XV e XVI della GOA, intitolati ora *Nachgelassene Werke. Von Friedrich Nietzsche: Ecce Homo. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites [risp. Drittes und Viertes] Buch. Zweite, völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe des Willens zur Macht*. La nuova edizione - che prende dunque la *Volontà di potenza*, così come le opere del crollo, sotto la categoria del *Nachlaß* - è a cura di Otto Weiß, che nel *Nachbericht* affronta di sfuggita la questione di una possibile edizione diversa dell'intero lascito, per concludere: «La presente edizione non vuole essere un'edizione critica, pur cercando di fornire un coscienzioso rendiconto filologico nelle note relative al trattamento dei testi» (GOA XVI: 478) - e in questo spirito (GOA XVI: 497-521) procura abbondanti note che risultano dalla collazione del *Wille zur Macht* con i manoscritti.

4. Niente volontà di potenza, niente trasvalutazione

Nel 1906, mentre nella «Taschenausgabe» appare l'edizione della *Volontà di potenza* che diverrà canonica a opera dei molti interpreti, appare o riappare anche (GOA Vili) un terzo *Anticristo*, e porta il titolo *Umwertung aller Werthe. (1. Buch: Der Antichrist)*. Nella postfazione, per la prima volta *Wille zur Macht* e *Umwertung* sono espressamente

distinti; e vi si afferma persino che Nietzsche avrebbe rinunciato al progetto della volontà di potenza, accontentandosi di un'opera più ristretta intitolata appunto *Umwertung aller Werte*, di cui sarebbe poi uscito solo il primo libro, cioè questo *Anticristo*.

Quanto a questi ultimi, non è chiaro se il gesto serva a incorniciare ancora più fortemente il *Wille zur Macht* nella categoria del lascito, o a rilevare con più energia il lavoro di Elisabeth. Comunque, innescata dalle due nuove pubblicazioni della «Großoktavausgabe» e dall'uscita del carteggio Gast-Overbeck curato da Bemoulli, tra il 1906 e il 1907 scoppia una violenta polemica intorno alla gestione del Nietzsche-Archiv e delle sue iniziative editoriali. Il documento più importante è l'opuscolo di Ernst Homeffer dedicato agli ultimi scritti di Nietzsche, apparso nel 1907. Mezzo secolo prima del caso Schlechta si annunciano così tutti i temi della rivolta «scientifica» contro Elisabeth e le sue imprese. Homeffer ritiene che, dei tre periodi del lavoro nietzscheano ormai fissati dalla ricezione, l'ultimo è il più ricco di promesse. L'altra grande ipotesi è il teorema della inesistenza della *Trasvalutazione*, scomparsa (sempre) in tre momenti, di cui (sempre) il terzo è decisivo: la dichiarazione dell'*Anticristo* come suo primo libro, poi come tutta la *Trasvalutazione*, e infine il frego sul sottotitolo che la cancella. In ogni caso, il problema principale è di provare che il libello anticristiano non rinvia ad altri libri in un disegno sistematico più largo; e qui va notato in che modo gli obiettivi di Homeffer differiscono da quelli di Montinari. Per quest'ultimo si tratta di dimostrare che Nietzsche non aveva pensato con costanza alla *Trasvalutazione*, che questa era diversa dalla *Volontà di potenza*, che le opere dell'ultimo periodo non erano lo smembramento di alcunché, e che quindi non c'era motivo per giustificare un libro come il *Wille zur Macht*¹⁴.

Anni dopo, Schlechta affronterà nel suo *Philologischer Nachbericht* (Schlechta, a cura di, 1956: ad III, 417-925, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*) la questione del *Wille zur Macht* osservando (ossia valutando e ipotizzando) nell'ordine: il *Wille zur Macht* canonico è troppo ampio rispetto alle scelte di frammenti approntate da Nietzsche e troppo ristretto rispetto alle dimensioni del *Nachlaß* (Schlechta, a cura di, 1956: 1396); il piano del 17 marzo 1887 adottato da Elisabeth è solo uno fra i tanti (Schlechta, a cura di, 1956: 1396-97); infine (Schlechta, a cura di, 1956: 1399 ss.) quello dello *Hauptwerk* è un equivoco, che lo si riferisca alla *Volontà di potenza* o alla *Trasvalutazione*: un equivoco cui tuttavia lo stesso Nietzsche ha cooperato invitando a ritenere la forma aforistica provvisoria rispetto a quella di un testo filosofico sistematico. In questo senso, precisa che quanto al significato della trasvalutazione bisogna distinguere tra «*Umwertung*» come sottotitolo di *Wille zur Macht*, come opera cui

Nietzsche mirava di per sé, come intenzione generale degli anni successivi allo *Zarathustra* (e qui cita il caso di *Nietzsche contra Wagner* per mostrare come lo stesso Nietzsche operasse leggermente con i propri materiali: l'opera sarebbe stata «già stampata una volta, letteralmente», secondo la confessione con cui attacca la prefazione: «I capitoli che seguono sono tutti quanti stati scelti [...] da miei scritti anteriori - alcuni risalgono addirittura al 1877»; cfr. Schlechta, a cura di, 1956: 1402). Quasi un Nietzsche falsario di sé medesimo, dunque, tanto per dimostrare una volta di più la potenza delle tesi volte a dimostrare l'inesistenza (piuttosto che i difetti) di opere problematiche. Ma l'obiezione più grave contro l'opera confezionata da Elisabeth deve ancora venire: infine, *Der Wille zur Macht* non offrirebbe nulla di nuovo a chi conosce ciò che Nietzsche ha pubblicato o preparato per la stampa (Schlechta, a cura di, 1956: 1403-404)¹⁵.

Dunque, dal punto di vista del filologo, due obiezioni: quella della falsità e quella dell'inutilità - pronte a fondersi all'accusa di strumentalizzazione ideologica, rispetto a cui però la tesi dell'inutilità sembra poco confacente. Restando alla prima delle due, conviene allora segnalare quanto di noto vi era ben prima dell'attacco di Schlechta e del biasimo di Colli e Montinari, nell'Archivio Nietzsche e fuori, prima ancora dell'intervento di Horneffer seguito alla pubblicazione dell'*Anticristo* nel 1906, tanto da riflettersi già nella postfazione di Gast al volume XIV della GOA. Intanto, Elisabeth e Gast, anche estendendo nel 1906 la compilazione del 1901, hanno ordinato in modo tematico (appoggiandosi a un piano abbozzato da Nietzsche nel marzo 1887, ai 372 frammenti numerati dell'autunno di quell'anno e alla rubrica relativa - ma spaziando dal 1883 al 1888) ciò che per buona regola filologica avrebbe dovuto essere disposto in ordine cronologico. Non si trattò di una decisione incontrastata, sin dall'inizio ci furono discussioni nell'Archivio e fuori. Si badi però che l'ordinamento tematico non si opponeva (per semplici ragioni editoriali) alla pubblicazione in ordine cronologico del lascito nei volumi della GOA relativi al «periodo della trasvalutazione»; che in appendice al volume del *Wille zur Macht* del 1906 vennero pubblicati molti altri piani; e che sin dal 1901 il titolo dichiarava trattarsi di studi e frammenti riordinati, e non di opere definitive, restituite o altro. Questa è stata la scelta primaria, dettata da vari motivi e interessi, da cui discesero le altre, ossia: la decisione di accorpare frammenti di epoche diverse (il *terminus a quo*, l'anno 1883, non è comunque immotivato); quella di comporre con frammenti diversi un unico «aforisma» o, inversamente, di frammentare un brano continuo per cavarne più «aforismi»; quella di sostenere (in un difficile rapporto con il pregiudizio rispetto al sistema) che il *Wille zur Macht*, lo

Hauptwerk, sarebbe stato composto non di paragrafi o capitoli concatenati di cui ci restano piani o abbozzi, preparatori o abbandonati, ma di aforismi; la scelta di espungere dei frammenti (anche dalla lista dei 372) che paressero incompiuti, o ripetitivi, o «poco filosofici», comunque non conciliabili, vuoi con la perfezione aforistica, vuoi con quella di un disegno sistematico.

Questo è il punto decisivo rispetto alla questione delle falsità, dinanzi alla scienza e dinanzi all'ideologia. Bisognerebbe cioè distinguere tra Fattività di Elisabeth come editrice del *Wille zur Macht* e il suo ruolo di biografa privilegiata del fratello¹⁶, di editrice di lettere e di direttrice del Nietzsche-Archiv. Non ci sono ragioni per negare le alterazioni e i falsi negli epistolari, le ricostruzioni deviate in sede biografica, la gestione dispotica dell'Archivio; né per negare che Elisabeth aveva cassato la maledizione propria e della madre in *Ecce homo* (e, al limite, si tratterebbe semplicemente di domandarsi come si sarebbe comportato anche il più probo degli editori in uguali circostanze). Ma tutto ciò, pur disegnando un contesto che non va sotto-valutato (anche perché è l'atmosfera che si trasfigurerà nella leggenda dei falsi ideologici insinuati nella *Volontà di potenza*), non investe ancora la questione testuale del *Wille zur Macht*. Qui, ci si immagina ancora una sorella maledetta, impegnata ad aggiungere (inesistenti) sfoghi antisemiti o protonazisti alle parole genuine del fratello (cfr. Roos 1956a)¹⁷. Sta di fatto che mai Elisabeth sostenne che il *Wille zur Macht* pubblicato fosse l'opera vera di Nietzsche, e che anzi reclamò legalmente (e con successo) i diritti della compilazione¹⁸.

Il libro, intanto, esiste; spia ne è che lo stesso Kaufmann (nel 1967, proprio alle soglie dell'edizione Colli-Montinari) rileva il fallimento di Würzbach nel voler fornire un controcanto al *Wille zur Macht* come i gravi difetti di Schlechta nel volerlo negare con una diversa edizione del *Nachlaß*, e in conclusione - senza nemmeno richiamarsi all'argomento del suo valore storico - afferma: «Insomma, *La volontà di potenza* è di grandissimo interesse, ma va adoperata con cautela e confrontata con gli ultimi libri di Nietzsche e con gli appunti che la sorella non vi ha incluso - appunti che si possono trovare, ad esempio, nella edizione Musarion dei *Werke*, ma non nell'edizione di Schlechta»¹⁹.

5. Gli archivi tra editoria e filologia

Tra il 4 e il 6 febbraio 1892 Gast è a Naumburg su invito di Elisabeth, chiamato a collaborare all'edizione completa delle opere di

Nietzsche. Grazie alla sua mediazione, Elisabeth firma il 9 febbraio un contratto con Naumann, che si impegna a divenirne l'editore. Sono le origini della GOA. Le prime decisioni circa la gestione del lascito nietzscheano disegnano le funzioni dell'Archivio: dare la massima pubblicità ai «postumi», da pubblicarsi anche in brani su giornali e periodici, e questa scelta segna già una differenza di principio di quello che sarà presto l'ambiente di Weimar rispetto a quello di Basilea, incentrato su un Overbeck che vorrebbe tenere l'amico lontano dal clamore²⁰. La fondazione dell'Archivio Nietzsche ha luogo nell'agosto 1894; ricostruendola nel 1907, Elisabeth la presenterà come un'iniziativa volta a raccogliere, ordinare e rendere integralmente disponibili le opere di Nietzsche; il modello era il Goethe-Schiller-Archiv di Weimar (la città dove sarà trasferito il Nietzsche-Archiv dopo la morte di Franziska Oehler, e l'archivio dove il lascito si raccoglierà dopo la seconda guerra mondiale). Certo Elisabeth dichiara di aver voluto seguire per quanto possibile le intenzioni dell'autore, stabilendo scrupolosamente il testo (Förster-Nietzsche 1907; ma vedi già Förster-Nietzsche 1900): principi resi pubblici a posteriori, in clima di polemica; d'altra parte, la realtà delle dispute nega l'immagine mitica di una sorella che, nascosta al mondo, produce indisturbata dei falsi.

Ciò detto, la serie delle grandi edizioni fornite dall'Archivio ai lettori e agli interpreti rappresenta la storia di un avvicinarsi a un ideale di scientificità che finisce per coincidere, Elisabeth vivente, con quello dell'edizione Colli-Montinari. La prima (nota come «Großoktavausgabe») è rappresentata dai *Werke*, usciti dapprima presso Naumann e poi da Kröner in un arco di tempo relativamente lungo (l'ultimo volume di testi esce nel 1913); comprende otto volumi di editi, sette di inediti, tre di *Philologica* alla sua redazione collaborarono, oltre a Gast, il migliore conoscitore della scrittura di Nietzsche, anche filologi di valore (gli Horneffer, Otto Weiss); l'ampio spazio dato al *Nachlaß*, ordinato cronologicamente con la sola controversa eccezione del *Wille zur Macht*, dovrebbe bastare per smentire la leggenda secondo cui Elisabeth avrebbe nascosto i postumi per fabbricarsi un libro di suo comodo²¹. La seconda edizione, la cosiddetta «Musarionausgabe» (23 volumi, 1920-29), assume come generale il criterio cronologico e, oltre a presentare una maggiore quantità di *Philologica*, non distingue più le sezioni degli editi e degli inediti, ossia raccoglie man mano in uno stesso volume le opere e i postumi relativi al periodo interessato. Se tra i pregi dell'ordinamento dato da Colli e Montinari ai testi nietzscheani merita di essere ricordato quello di manifestare l'evolversi del lavoro di Nietzsche, è giusto ricordare che il criterio di base dell'edizione Musarion risponde già a tali attese. La terza edizione (1931-40), avviata dal Nietzsche-

Archiv - quando Elisabeth (morta nel 1935) ancora lo sorvegliava²², e riceveva Hitler nell'Archivio (1933) - e fermata solo dalle vicende belliche, corrisponde infine in tutto alle più severe esigenze scientifiche, che evidentemente si possono accordare alla perfezione con quelle del mercato, al punto che è stata recentemente ripubblicata (sempre presso Beck, München 1994), ed ha assicurato il modello della edizione Colli-Montinari²³, come risulta dalle lettere di Montinari da Weimar²⁴.

È opportuno tornare a situare anche in questa progressione filologica e libraria la polemica scatenata da Ernst Homeffer contro l'Archivio nel 1907, e specialmente la sua maledizione di Elisabeth, che ricalca i duri giudizi privati di Overbeck: ignara della vita del fratello, falsaria interessata (sia sul piano dell'immagine pubblica che voleva conseguire, sia su quello finanziario), dilettantesca e accentratrice, e insomma usurpatrice mediante la sua creatura, l'Archivio, di ruoli che non le competono. All'opuscolo subito pubblicato in risposta da Elisabeth, *L'Archivio Nietzsche. Amici e nemici*, risale così la prima contrapposizione tra liste che sancisce il dissidio tra Weimar e Basilea: con lei sono Rohde, Heinze, Riehl, von der Hellen, Seidl, von Müller, Gast, Scholl; i primi nemici sono Franz e Ida Overbeck, Bemoulli, Diederichs e (ovviamente) Ernst Homeffer. Ora, i due partiti possiedono archivi di differente consistenza e composizione: l'epistolario tra Gast e Overbeck, come pure quello tra Nietzsche e Overbeck procurato dal Bernoulli, sarà uno dei testi di base della tradizione di Basilea; e qui confluiranno i fondi di Jacob Burckhardt, Meta von Salis, Paul Lanzky, lo stesso Bemoulli, Gustav Naumann, Paul Lauterbach, Joseph Hofmiller, Andreas Heusler e Karl Joël. Basileesi ideali, seguendo Hoffmann (a cura di, 1991: 94-95) che continua la contrapposizione tra il mitologismo dei weimariani e l'inflessibile atteggiamento critico dei basileesi, saranno Erich F. Podach, i due fratelli Homeffer (prima curatori dei *Werke* e poi loro critici implacabili), Charles Andler, Karl Schlechta (anch'egli, negli anni Trenta, nell'archivio weimariano), Walter Kaufmann, Curt Paul Janz e, finalmente, Mazzino Montinari. Ma, in realtà, molti weimariani si ritroveranno tra le file dei basileesi e viceversa, a cominciare da Gast²⁵.

Altra storia è quella delle edizioni nate alla scadenza dei diritti d'autore nel 1930, fuori di ogni archivio e in una totale *deregulation*. Il primo ad approfittare della nuova situazione è proprio l'editore Kröner, che pubblica diverse edizioni nietzscheane condotte da Alfred Baeumler - un personaggio dal peso filosofico e ideologico ben maggiore di quello di Elisabeth²⁶.

Le vicende belliche e postbelliche portano all'interruzione dell'edizione storico-critica e poi al salvataggio e al congelamento

dell'Archivio a Weimar, presso il Goethe-Schiller-Archiv. Sul terreno delle polemiche, e fino alle edizioni di Schlechta e di Podach, non compaiono temi nuovi, che non fossero cioè previsti dalla contrapposizione di Weimar e Basilea, di Elisabeth e di Overbeck e dei rispettivi amici e collaboratori²⁷- tranne il tema delle imputazioni ideologiche, che merita una trattazione a parte.

6. Nazificazioni e denazificazioni, canone o sistema

Si può leggere *La volontà di potenza*? Non ci si chiede (è inutile) se sia scientificamente lecito leggere *La volontà di potenza*. Da sempre si sa (o si dovrebbe sapere) che come libro è opera della sorella, coadiuvata da Gast nella decifrazione e nell'assemblaggio tematico dei manoscritti. La cronaca del Nietzsche-Archiv, poi, è ormai storia, come quella delle polemiche intorno a esso. Il libro esiste positivamente, come testo su cui si sono esercitate letture e interpretazioni ormai storiche del pensiero nietzscheano (Lowith, Jaspers, Heidegger), dove la genuinità del libro era un problema già posto e risolto. A questo titolo *La volontà di potenza* è anzi un'opera inaggirabile²⁸. Ma c'è una questione ancora diversa: per altri occhi, è un problema il dovere o il non dover leggere quel libro, giacché in esso e solo in esso si concentrerebbero Nietzsche e il nazismo²⁹.

Ora, quella nazista (ma si tende a scordarlo) non è stata l'unica appropriazione ideologica di Nietzsche³⁰; a parte ciò, il problema della nazificazione di Nietzsche, come ha ricordato Derrida (1984: 80 ss.), non sparisce dichiarando che Nietzsche non ha mai voluto ciò che il fascismo ha fatto in suo nome, né appellandosi alla falsificazione dell'eredità testuale: si tratta piuttosto di chiedersi come mai ciò che si chiama una falsificazione sia avvenuta proprio sul suo lascito. L'avviso derridiano è stato ormai recepito - tranne forse su un punto: l'invito a provare a pensare seriamente il nazismo, come compito parallelo a quello di pensare Nietzsche ed eventualmente il male del (suo) spirito³¹. E qui va sottolineato che il nazismo non è stato affatto leggero, anche nel senso che gli ideologi nazisti non sono stati ingenui di fronte ai testi nietzscheani - a meno di volere confondere ideologia e propaganda. In breve: il pensiero di Nietzsche (sistematico o meno) non è parso loro facilmente assimilabile; le compilazioni dell'Archivio non sono parse le meglio sfruttabili.

Il loro problema principale era quello di far entrare l'individualismo e l'aristocratismo di Nietzsche in una cornice collettivistica, populistica e razzista. Würzbach (1933) ad esempio, sistemandosi sul fronte del nazionalismo, crede utile ricorrere a un

argomento di Bertram secondo cui, proprio nel rifiuto del *Deutschtum* volgare, Nietzsche sarebbe stato autenticamente tedesco. Nel 1934 quello stesso Horneffer che già nel 1907 aveva polemizzato contro la compilazione del *Wille zur Macht* anticipando tutte le obiezioni future (tranne quella secondo cui Elisabeth avrebbe approfittato per immettervi tesi antisemite o fasciste, per l'ottimo motivo che non lo poteva dire) presenta ora Nietzsche come un precursore a lungo sacrificato e incompreso, e compreso solo ora, come Hölderlin e nella scia del Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca*³². Altra cosa le compilazioni che davvero corrispondono alla leggenda del *Wille zur Macht*, dove Nietzsche viene presentato come nazista e razzista (si vedano, ad esempio, le antologie di Bergenhahn, a cura di, 1936, e di Endres, a cura di, 1938); ma, come nel caso del lavoro di Baeumler, non vengono dall'Archivio. E in tutto ciò le fonti ideologiche del nazismo continueranno piuttosto a essere Moeller van den Bruck, che nel 1923 aveva pubblicato *Il Terzo Reich*; Spengler, che nel 1933 aveva prefigurato il nesso tra socialismo e nazionalismo in *Prussianesimo e socialismo*, e più indietro Gobineau, Chamberlain, Wagner, Paul de Lagarde, Langbehn, Schopenhauer.

Dire che nel dopoguerra incomincerà la denazificazione implica osservare che la nazificazione - ossia il tentativo di imputare a Nietzsche il pensiero della violenza pianificata - continua³³. Resta che il Nietzsche corresponsabile del fascismo (o irresponsabile solo per infermità mentale o per ineffettualità politica), il Nietzsche fervente democratico (o, per altri interpreti, ma in base agli stessi presupposti, apologeta dell'imperialismo occidentale), il Nietzsche libertario degli anni Sessanta e Settanta, e anche il Nietzsche esoterico di Colli che non avrebbe mai creduto alla volontà di potenza, stanno tutti sotto il segno della denazificazione. Che, filosoficamente attiva nelle forme dell'omissione, dell'esecrazione o della riabilitazione, è stata ancora più efficace sul terreno filologico ed editoriale. La scomparsa della *Volontà di potenza*, da Schlechta a Colli e Montinari, si spiega con questo clima: non è per caso se quello stesso Schlechta che nell'anteguerra voleva pubblicare il *Wille zur Macht* nel quadro dell'edizione storico-critica, con l'argomento del suo valore storico, negli anni Cinquanta svelerà una volta di più che il *Wille zur Macht* non esiste.

Si è letta più sopra l'amplificazione dell'antisistematismo nietzscheano premessa da Elisabeth all'edizione 1906 della *Volontà di potenza*. Scrivendo quel brano e citando il fratello, Elisabeth accoglie quello che già ai suoi tempi era un luogo comune, e che lo diverrà sempre più, tanto da sopravvivere in Heidegger che, certo, fa di Nietzsche un metafisico - ma pure raccoglie il pregiudizio antisistemico e l'idea di una filosofia come tentativo. Non è dunque

contro un'opinione essoterica che Colli avanza la medesima tesi: ma se questa è un'idea antica e condivisa, sarà difficile sostenere che i compilatori abbiano forgiato l'immagine di un Nietzsche sistematico che ne avrebbe agevolato i fraintendimenti. Se Baeumler e Heidegger hanno parlato di un Nietzsche metafisico, non era certo per la forma delle edizioni di Elisabeth, di Gast e di altri: le loro esegesi restano ugualmente valide (o non valide) anche dopo l'invalidamento del *Wille le zur Macht* come libro nietzscheano.

Forse, conviene rivolgersi all'intero nodo che stringe (o stringerebbe) le interpretazioni sistematiche alle appropriazioni ideologiche. Ora, sta di fatto che nello stesso periodo in cui si moltiplicano i tentativi dell'appropriazione fascista vengono anche scritte le maggiori interpretazioni filosofiche di Nietzsche, ancora attuali e dibattute. Il nodo dunque sussiste, pur se non nella forma di un rapporto causa-effetto, mentre il confine tra ideologia e filosofia appare in qualche modo resistente - sia nel senso che si riescono a dare delle letture non fasciste di Nietzsche in una Germania diventata nazista (è il caso, ad esempio, di Jaspers), sia che si possono dare delle impegnative letture di Nietzsche pur aderendo al nazismo (come nel caso di Baeumler e di Heidegger; tanto più significativo, quest'ultimo, in quanto è all'origine delle letture postmoderne ed emancipative dell'ultimo trentennio).

Si potrà allora dire che delle interpretazioni totalizzanti e totalitarie di Nietzsche quella nazista è stata la più grave, se non l'unica grave: ma non sarà lecito imputarle l'intero onere delle deformazioni testuali. Per contro, non sarà troppo sbagliato imputare a una denazificazione troppo bene riuscita molte attuali censure interpretative (e la censura più efficace non ha bisogno di eliminare fisicamente dei testi) che coprono diversi aspetti del pensiero nietzscheano. Restando in un quadro generale, va allora detto senz'altro che quella di Nietzsche è stata più una storia di rigetti e di appropriazioni che di interpretazioni - seguendo però qui nei fatti anche i suggerimenti che provengono dai testi nietzscheani³⁴. Ma proprio per questo motivo non solo un'edizione critica, ma nemmeno una onesta *Rezeptionsgeschichte* è in grado di risolvere il problema della collocazione ideologica di Nietzsche: tale problema, è urgente ammetterlo, sfugge ai modi consueti in cui viene posto.

Almeno isolata la questione dell'ideologia, in questa sede non sarà senz'altro possibile nemmeno enumerare le interpretazioni (non solo filosofiche) di Nietzsche, che non hanno affatto atteso il porsi di una questione (non solo filologica) del lascito, ma che hanno inevitabilmente sollevato una questione della sistematicità.

È un fatto che, con il suo stesso esistere, un'edizione storico-critica tende a mettere fuori gioco l'interpretazione sistematica di un autore,

sostituendo il sistema sotteso a tale interpretazione con un canone, empirico e cronologicamente definito, favorendo così le letture settoriali e storicizzanti. Ma sarebbe facile dimostrare per via storiografica che la questione della sistematicità di Nietzsche va di pari passo con quella dell'assunzione di Nietzsche nel canone filosofico, che in qualche misura pretende coerenza dal pensiero di chi vi è iscritto -coerenza che non sempre (ed è spesso il caso di Nietzsche) l'autore sa darsi da sé. E anche qui diventa fragile l'appoggiarsi da parte del progetto di Colli e Montinari a una falsità tutta rappresentata dalla *Volontà di potenza*, perché insieme eccessivamente sistematica (magari già come concetto) e inconsistente come libro. Bisognerebbe insomma tornare a chiedersi, sapendo di farlo inevitabilmente alla luce delle interpretazioni: qual è il canone nietzscheano? E chi lo decide? Perché proprio nel caso del *corpus* nietzscheano, e ben al di qua del problema della falsità filologica-ideologica della *Volontà di potenza*, si vede bene che il canone, anche ammesso che debba venire stabilito prima di ogni eventuale sistema (e del pericolo rappresentato dalle sue interpretazioni totalitarie), è sempre stato già deciso, e non solo dall'autore, ma anche dai destinatari, dagli eredi, dai tribunali, dagli interpreti, dal mercato editoriale e infine, buona ultima, dalla filologia. Proprio con Nietzsche, o anche con Nietzsche, si vede insomma all'opera una filologia che arriva tardi e che - lungi dal dimostrarsi una scienza più neutrale delle altre - mostra di vivere anche del principio di autorità e del mercato, di conflitti ideologici e personali.

1 Si vedano le uscite dei *Nachberichte* ancora in corso (l'ultimo è quello della sezione III, 1997, dove per due volumi si toma sui manoscritti delle opere 1872-74).

2 Notevole come l'edizione Würzbach del lascito (a cura di, 1940: X-XI, XIII ss.) parta proprio dall'analisi di questo momento e non dei progetti di opere nuove per affermare che tutte le opere pubblicate e gli scritti inediti successivi allo *Zarathustra* si pongono, come frammenti sparsi, sotto il segno della trasvalutazione.

3 La prima edizione delle quattro parti dell'opera uscirà solo nel 1892 da Naumann, dopo che Brandes nel 1890 aveva reso noto sulla «Deutsche Rundschau» il segreto del *Privatdruck*, per interessamento di Gast e (ovviamente) senza l'assenso dell'autore: motivo per cui lo «*Zarathustra IV*» viene oggi fatto rientrare nel lascito nietzscheano, e non nelle opere editate.

4 O seguendo una forma corrispondente al piano del 1887 usato da Elisabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast (ad esempio: «LA VOLONTÀ DI POTENZA / Tentativo / di una trasvalutazione di tutti i valori / In quattro libri», KGW VIII. 1: 2 [100]; «La volontà di potenza / Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori / 1. Del valore della verità / 2. Che cosa ne segue / 3. Per la storia del nichilismo europeo / 4. L'eterno ritorno», KGW

VIII. 1: 5 [75]), o con formulazioni lievemente diverse o meno dettagliate (ad esempio: «La volontà di potenza / Annuncio / di una filosofia dell'avvenire», KGW VIII. 1: 3 [4]).

5 I riferimenti allo *Hauptwerk* nella corrispondenza sono troppo numerosi per venire enumerati; per i più importanti cfr. almeno KSAB VI: 499, 504, 509, 529.

6 L'ultima promessa a stampa di quest'opera si trova nella sezione VII del *Caso Wagner* (luglio 1888), dove Nietzsche afferma che tornerà più ampiamente sul tema e rapporto arte-decadenza in un suo capitolo dedicato alla «Fisiologia dell'arte».

7 Rimane però da osservare come le attese create da Nietzsche con piani privati e pubbliche promesse non fossero nutrite solo dai futuri falsari, ma indistintamente da tutta la sua cerchia: istruttiva in questo senso è la delusione generale causata dalla scoperta dell'assenza di nuovi materiali del *Wille zur Macht* nel baule di 116 chili contenente gli effetti personali, i libri e i manoscritti di Nietzsche, rispedito da Fino il 19 gennaio 1889; lo stesso accadrà con la cartella dimenticata da Nietzsche a Nizza (ricomparsa nel 1895), con i materiali provenienti da Sils-Maria e con quelli recuperati a Genova da Gustav Naumann nel 1894 (cfr. per tutto ciò Hoffmann, a cura di, 1991).

8 Il titolo integrale del volume Vili dei *Werke* (del 1895) è: *Der Fall Wagner. Bötzen-Dämmerung* (terze edizioni) *Nietzsche contra Wagner. Der Antichrist. - Gedichte* (prime edizioni, non contando il *Nietzsche contra Wagner* ritirato); nel 1899 sarà. *Der Fall Wagner. Gotzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Wille zur Macht (I. Buch: Der Antichrist). Dichtungen*.

9 Con i titoli, rispettivamente: *Nachgelassene Werke. Von Friedrich Nietzsche. Unveröffentlichtes aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschliches und der Morgenröthe. (1875/76-1880/81) Zweite, völlig neu gestaltete Ausgabe; Nachgelassene Werke. Von Friedrich Nietzsche. Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra. (1881-1886) Zweite, völlig neu gestaltete Ausgabe*.

10 E. Horneffer (1907: 52 s.) ricorda che gli editori volevano inizialmente pubblicare il volume, per analogia con le precedenti parti del lascito, con il titolo *Unveröffentlichtes aus den Jahren... - (Umwertungszeit)*, spiegando dettagliatamente in un'introduzione il modo di lavorare di Nietzsche e la storia degli ultimi scritti; Elisabeth si sarebbe però opposta, sostituendo questa introduzione con la propria e soprattutto imponendo il titolo (già nel 1896 aveva preteso che la *Umwertung* apparisse il prima possibile). Nell'insieme credibile, questa memoria lascia tuttavia aperti due dubbi: 1) già l'edizione Koegel si concludeva con un tentativo di compilazione sistematica (stroncato da Elisabeth), mentre si sa che Elisabeth non era l'unica a credere in uno *Hauptprosawerk*; 2) è curioso che per Horneffer la coartazione più grave sembri stare nel titolo e nella prefazione, dato che il problema vero sta nel modo della compilazione, che tale resta con qualsiasi cornice.

11 Appare uguale nella «Kleinoktavausgabe», e in appendice (pp. 495-504) elenca i 477 aforismi come ordinati da Nietzsche in quattro libri.

12 Nel 1903 esce anche il volume X (postumi 1872/73-1875/76), a cura di A. Horneffer e di E. Holzer; anche in questo caso si tratta della riedizione corretta di un volume già curato da Koegel - che però ora contiene la

compilazione del *Philosophenbuch*, composto di scritti che secondo gli editori rientrano nel progetto datato 1872 di un'opera il cui nucleo doveva essere una breve esposizione storica dei presocratici, l'opera verrà ripresa tranquillamente nella «Musarionausgabe», citata spesso come opera di Nietzsche e tradotta in diverse lingue (cfr. Hoffmann, a cura di, 1991: 56).

13 Rispetto al primo *Wille zur Macht*, la nuova edizione consiste dunque in una estensione cronologica, in avanti (sino all'autunno del 1888) e all'indietro (il periodo interessato viene fatto iniziare dal 1883, secondo l'ipotesi del «periodo della trasvalutazione» sostenuta da Elisabeth). Elisabeth dichiara di avere curato i libri 1 e 3, mentre Gast sarebbe il curatore dei libri 2 e 4.

14 Si vedano il catalogo e la cronologia dei manoscritti di Nietzsche dagli inizi del 1888 al gennaio 1889 che Montinari fornisce nella notizia preliminare al volume dei postumi relativi (KGW VIII.3), guidato dal teorema della sparizione del *Wille zur Macht* (sostituito da una *Trasvalutazione* in quattro libri, il primo dei quali, destinato poi a diventare tutta la *Trasvalutazione*, sarebbe stato l'*Anticristo*; l'ultimo atto, nel volgere d'anno dal 1888 al 1889, sarebbe consistito nell'eliminare da quest'ultimo libro anche il sottotitolo). Ma qui è possibile avanzare due altre tesi differenti, che cioè Nietzsche non considerasse il manoscritto dell'*Anticristo* pronto per la stampa (anche visto che pensava di rimandarne la pubblicazione), oppure che, tagliando il sottotitolo di *Trasvalutazione*, intendesse autonomizzare l'operetta e differire una volta di più la realizzazione del disegno globale. Cfr. in proposito le argomentazioni di Ferraris (1992), sostenute da riscontri interni al testo dell'*Anticristo* e di *Ecce homo*.

15 Schlechta cita abbondantemente a proprio sostegno la recensione di Albert Lamm nei «Süddeutsche Monatshefte» (settembre 1906); in realtà, qui Lamm prosegue fino al punto di dire che i testi del *Wille zur Macht* non solo non presenterebbero nulla di nuovo, ma sarebbero stati addirittura positivamente cassati da Nietzsche.

16 Specialmente nella biografia iniziata nel 1895 Elisabeth si presenta come unica vera interlocutrice del fratello, emarginando Gast e la madre (quest'ultima se ne lamentava con Overbeck e con Gast, e progetterà, a correzione, una diversa biografia). Quanto alle falsificazioni degli epistolari, le ampie notizie classificate negli apparati! Schlechta ne fanno intendere la strategia, che è la medesima delle manipolazioni biografiche (più la preoccupazione di censurare per quanto possibile l'*affaire Lou*). Ferventi sul privato, insomma, che mirano più a forgiare la propria immagine che a manipolare quella del fratello, già ben presente al pubblico e quindi non altrettanto plastica.

17 In realtà i lavori sulle concordanze tra i postumi editi in KGW e gli «aforismi» del *Wille zur Macht* (che si possono considerare conclusi solo con Fuchs 1996; ma cfr. più utilmente Simmons 1996) mostrano che il libro di Elisabeth non contiene alcun corpo estraneo al lascito.

18 Scaduti i diritti sulle opere del fratello, Elisabeth vorrà farsi riconoscere un prolungamento trentennale dei diritti sull'edizione dei postumi. Una sentenza del 17 dicembre 1931 accoglierà la sua tesi, secondo cui, non avendoli Nietzsche estesi nella forma procurata dalla «Großoktavausgabe», i diritti relativi spettavano all'editrice. Ciò spiega fra l'altro perché non fosse interesse di Elisabeth ostacolare una edizione critica (al contrario).

19 Il lettore italiano per lungo tempo non ha conosciuto nemmeno la *Volontà* di Elisabeth. Nel 1922 l'editore milanese Isis si serve infatti, per la sua prima edizione italiana (con traduzione siglata S.P.), dell'edizione di guerra del 1917 in 696 «aforismi» a cura di M. Brahn (una riduzione dell'edizione 1906); ripubblicata nel 1937 da Bocca, uscirà per la terza e ultima edizione (unica postbellica) nel 1946. Nel 1927 l'editore milanese Monanni (ex anarchico) inizia la traduzione delle opere di Nietzsche in 11 volumi, sulla base della *Taschenausgabe*; qui, per opera di Angelo Treves, appare (voll. IX e X) la prima traduzione italiana del *Wille zur Macht* in 1067 «aforismi», mai più ristampata.

20 Come documentato da Hoffmann (a cura di, 1991: 3-9), è dal momento del crollo che Overbeck e Rohde tentano di fermare la pubblicazione non solo degli inediti, ma anche delle opere pronte per la stampa, traendo inizialmente dalla loro Gast e la madre di Nietzsche.

21 Nel 1905 appare la «Taschenausgabe», progettata in 11 volumi di piccolo formato. Non si tratta semplicemente di una edizione minore: editi e postumi non sono separati; questi ultimi sono pubblicati (non integralmente) in appendice alle opere coeve, in ordine cronologico. Ogni volume comprende inoltre una nota di Elisabeth sulla vita e sul pensiero di Nietzsche nell'epoca interessata (tranne l'undicesimo, che contiene *Ecce homo*, un indice dei nomi e una prefazione di R. Oehler).

22 Come si è segnalato nel capitolo I, i curatori sono Karl Schlechta, Hans Joachim Mette, Wilhelm Hoppe, Erhart Tierbach, Hans Krahe, Wolfgang Buchwald, Carl Koch; il comitato direttivo della edizione è composto da Carl August Emge (sino al 1935), Walter Jesinghaus, Richard Oehler, Oswald Spengler (sino al 1935), Max Oehler, Walter F. Otto (dal 1935), Martin Heidegger (1935-42), Hans Heyse (dal 1935). 11 *Wille zur Macht*, scrive Mette nella nota preliminare del primo volume (1934), avrebbe dovuto essere pubblicato in un libro a parte per il suo valore storico, ma i frammenti che lo compongono avrebbero dovuto già essere raccolti in ordine cronologico.

23 All'interrompersi dei lavori, un sesto volume delle opere era quasi pronto e altri erano in lavorazione; da essi - come già dagli editi - attinse ovviamente Montinari: cfr. le lettere a Colli del gennaio 1965 (in Campioni 1992: 344-53).

24 Così Montinari a Colli, da Weimar, 10 gennaio 1965 (in Campioni 1992): «[...] Sul lavoro ho da darti una notizia di cui non è ancora possibile valutare tutta l'importanza. Tu sai che mi sono sempre chiesto se tra i famosi 'sekretierte Bestände' dell'Archivio Nietzsche non fosse possibile trovare materiale che ci potesse servire per il nostro lavoro. Ieri, con la Clauss, ho esaminato in fretta una trentina di cassette. Ecco i primi risultati (in ordine crescente d'importanza): 1. A partire dall'epoca di Koegel sono reperibili tutti i Dm [= manoscritti per la stampa] della GOA. Ciò vuol dire che si possono reperire tutti i frammenti 'acefali' (ne abbiamo parecchi per l'epoca di FW, per non parlare di quelli di Za). 2. Esistono praticamente tutte le Vorarbeiten della 2 WzM, insieme ai frammenti esclusi. 3. I manoscritti di N. sono stati trascritti più volte in varie epoche; esiste così una trascrizione a macchina di tutti i frammenti non pubblicati nel Nachlass della GOA, di MA M FW2a; per esempio tutta la serie del Wanderer e delle VM, dove ho potuto già riconoscere frammenti che ci avevano dato da fare per la decifrazione. Anche

W II 5, 6, 7 sono trascritti (Non a macchina però). 4. *Tutte* le lettere di N e gli Entwürfe sono già trascritti a macchina in ordine cronologico (ciò può enormemente facilitare l'eventuale edizione delle lettere). 5. Tutto il materiale Beck è presente: trascrizioni per ogni manoscritto a macchina, anche per il lavoro *non* pubblicato. In questo modo U I 1 il manoscritto andato perduto esiste almeno nella trascrizione di Mette! Dovremo per forza utilizzare quella trascrizione. Domani esaminerò il materiale che mi serve per Zarathustra-apparato. E ho intenzione di ricontrollare le varie lacune del IV e V volume. Ti scriverò ancora sulle conseguenze che - secondo me - ne derivano per il nostro lavoro [...]. Nella citazione, il secondo taglio è del curatore.

25 E non si spostavano solo gli uomini, ma anche gli scritti. In una clausola testamentaria (datata 31 gennaio 1905) Overbeck lascia il proprio epistolario nietzscheano all'università di Basilea e incarica Bemoulli della sua edizione; divenuta pubblica la fusola (il 12 luglio 1905) riceve messaggi da editori interessati alla pubblicazione, quindi Elisabeth fa causa a lui e all'editore Diederichs. La questione legale è: trattanti di lettere, il diritto di proprietà, ovvero di pubblicazione, rimane sempre allo scrivente o, spedita la lettera, passa al destinatario? Il processo prosegue sino al 16 novembre 1913 e viene regolato permettendo la pubblicazione nel 1916 del carteggio Nietzsche-Overbeck. In questa circostanza, o subito dopo la pubblicazione (non è chiaro, né ne sono chiari i motivi), Elisabeth dona all'università di Basilea le lettere di Overbeck a Nietzsche (cfr. Hoffmann, a cura di, 1991: 25 ss.).

26 La prima è l'edizione ancora in commercio nei «Kröner Taschenbücher», comprendente la raccolta di postumi intitolata *Die Unschuld des Werdens*. Accanto a questa, la Kröner ne allestisce altre due, una di lusso e l'altra popolare. Ancora per iniziativa di Baeumler, nel 1931 escono da Reclam una edizione antologica in quattro volumi e un'antologia in due volumi, comprendenti entrambe il libro di Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*. Ma dello scadere dei diritti approfittò subito anche un altro editore di Lipsia, Bong - e nel seguito sarà impossibile rendere conto delle più varie antologizzazioni.

27 Un possibile epilogo può essere scorto nella posizione finalmente pacificata di Montinari al momento della consegna del premio Gundolf (1985): «In realtà oggi intendo la nostra edizione come un singolo anello nella storia delle edizioni di Nietzsche: noi abbiamo costruito anche sulle conoscenze e gli sforzi di una lunga catena di studiosi e di editori, che si dipana da Peter Gast e Ernst Holzer fino a Hans-Joachim Mette e Karl Schlehta - senza dimenticare figure irregolari come Erich F. Podach» (cit. in Campioni 1992: 149).

28 Da sempre disponibile in lingua originale nella citata edizione tascabile Kröner, è disponibile da pochi anni anche nella nuova edizione Insel (1992). Difficile intendere, invece, la necessità di un'antologia di frammenti postumi (nella forma restituita da KGW) come è quella, recentissima, procurata da G. Wohlfart (Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente. Eine Auswahl*, Reclam, Stuttgart 1996).

29 Limitandoci all'oggi e alla letteratura scientifica, pare sintomatico il caso di Klein che, tornando a ripetere in buon ordine tutti i ragionamenti utili a mostrare che la *Volontà di potenza* è senz'altro un libro, ma non un'opera firmata da Nietzsche, si sente ancora in dovere di aggiungere l'argomento

della deformazione politica - sino ad affermare (in onesta serietà) che Elisabeth, in fondo, avrebbe agito a sostegno delle «ideologie antisemite e nazionali socialiste che dominavano la Germania di fine Ottocento e inizio Novecento» (Klein 1996: 111).

30 Poco studiato, anche per motivi politici, il caso di Tonnies (1897), che critica il concetto di volontà di potenza trovato nello *Zarathustra* in un'epoca in cui le appropriazioni da parte della sinistra radicale non erano affatto un'eccezione. Per ricostruire le letture di sinistra nel periodo intorno alla prima guerra mondiale è prezioso Taylor (1990: 230: «La *Nietzsche-Renaissance* del secondo dopoguerra eliminò i miti che circondavano la filosofia di Nietzsche, ma non mise mai in questione il mito che circondava il ruolo di Nietzsche nella storia tedesca. Tale mito affermava in tutta semplicità che Nietzsche era inequivocabilmente il filosofo della destra tedesca. La realtà era affatto diversa. Molto prima che la destra tedesca si appropriasse della filosofia di Nietzsche in difesa della cultura tedesca, la sinistra dei circoli dell'espressionismo adoperò la medesima filosofia nel tentativo di cambiare la cultura tedesca»). Per una ricostruzione della contesa sull'eredità nietzscheana nelle due Germanie è oggi disponibile Riedel 1997. Infine, per una panoramica completa e ragionatissima dei più vari tentativi di impossessamento di Nietzsche in Germania (avanguardie artistiche, circoli esoterici, anarchici, ultraconservatori, leghe maschili, gruppi femministi, vegetariani, socialisti, sionisti, antisemiti, naturisti) cfr. Aschheim 1992, nonché Krummel (1974, 1983, 1998). Gli stessi interpreti nazisti ne tennero conto: cfr., ad esempio, Härtle 1937: 9.

31 Ma cfr. l'attenta lettura da parte di Aschheim (1996: 344 ss.) delle tesi di Nolte su Nietzsche.

32 Più accorti ancora saranno simili accomodamenti negli anni successivi: Hiirtler (1937) non si nasconde le difficoltà nell'assimilare Nietzsche al nazismo, specie sul punto della teoria della razza, mentre gli inediti aiutano poco; e - distinguendo tra l'intenzione di professarsi nietzscheani e quella di appropriarsi di Nietzsche - finisce per trattare il pensatore come un compagno di strada. Ancora più decisamente Lutz (1941), ponendosi nella scia di Bertram, Baeumler, Hartle, si pone il problema della effettiva sistematicità (e quindi utilizzabilità) ideologica di Nietzsche, tenendo di nuovo ben conto della situazione dei testi e preferendo evitare di appoggiarsi alla Volontà di potenza.

33 È eloquente la copertina dello «Spiegel», a. XXXV, n. 24 (8 giugno 1981), con il titolo *Wiederkehr eines Philosophen. Tüiter Hitler, Denker Nietzsche* («Ritorno di un filosofo. Nietzsche il mandante, Hitler l'esecutore»).

34 Aschheim rileva come tutte le letture essenzialistiche di Nietzsche, che cercano cioè di ridurre Nietzsche a un pensiero univoco (e in ciò un Kaufmann non può risultare diverso da un Lukács), manchino di accorgersi di come Nietzsche, prima di avanzare una dottrina, di presentare un'ideologia o di introdurre una visione del mondo (sistematicamente o asistematicamente non importa), solleciti il lettore a proiettare i propri pregiudizi sui suoi testi e a sperimentare in proprio i suoi suggerimenti (Aschheim 1996: 3-14).

Cronologia della vita e delle opere di Friedrich Nietzsche

15 ottobre 1844 Friedrich Nietzsche nasce a Röcken, da Karl Ludwig Nietzsche e Franziska Oehler.

10 luglio 1846 Nasce Elisabeth Nietzsche.

27 febbraio 1848 Nasce Ludwig Joseph Nietzsche.

30 luglio 1849 Morte del padre.

4 gennaio 1850 Muore Ludwig Joseph Nietzsche.

Aprile 1850 La famiglia si trasferisce a Naumburg; a Pasqua viene iscritto alla scuola civica.

1851-54 Iscrizione a una scuola privata, preparatoria al ginnasio-liceo.

1854-58 Iscrizione al ginnasio-liceo; primi tentativi di composizione musicale e poetica.

Dicembre 1856 Inizia a tenere un diario (diventerà negli anni successivi *La mia vita*).

1858-64 Iscrizione alla scuola reale di Pforta.

1859 Amicizia con Paul Deussen.

Maggio-giugno 1863-64 Conferenza *Sul demoniaco nella musica*.

1864 Iscrizione all'università di Bonn (studi di teologia e filologia classica); a partire da giugno (e sino all'agosto 1865) studi su Teognide.

1865-69 Prosecuzione degli studi a Lipsia, abbandonando gli studi teologici; segue i corsi di Ritschl e Curtius; prima lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer; amicizia con Erwin Rohde.

Marzo 1865 Conferenza su *Le condizioni religiose dei tedeschi nell'America del Nord*.

Gennaio 1866 Conferenza su *L'ultima redazione della silloge teognidea*.

1° giugno 1866 Conferenza su *Le fonti storico-letterarie di Suida*.

Luglio 1866 Scrive *Per la storia della silloge teognidea*

Ottobre 1866 Inizio degli studi su Diogene Laerzio; legge la *Storia del materialismo* di Lange.

Gennaio 1867 Conferenza *I pinakes degli scritti aristotelici*.

Luglio 1867 Conferenza *La gara degli aedi nell'Eubea*.

Luglio-settembre 1867 Studi su Democrito.

Agosto 1867 Esce sul «Rheinisches Museum» *Per la storia della silloge teognidea*.

Ottobre 1867 Servizio militare.

Aprile 1868 Progetto di una dissertazione «Sulla teleologia ovvero Sul concetto di organico da Kant in poi»; appunti filosofici su Democrito, Kant, Schopenhauer; studi filologici su Democrito, Esiodo, Omero, Diogene Laerzio.

Ottobre 1868 Ritorno a Lipsia.

6 novembre 1868 Conferenza *Varrone e Menippo*.

8 novembre 1868 Primo incontro con Richard Wagner.

1869 Recensioni di testi filologici per il «Litterarisches Centralblatt».

1869 Gennaio 1869 Chiamata a Basilea, su raccomandazione di Ritschl, come professore di filologia classica (l'università lo esonera dall'obbligo della laurea considerando sufficienti le pubblicazioni); avrà per colleghi Bachofen e Burckhardt; rinuncia alla cittadinanza prussiana.

Marzo 1869 Esce sul «Rheinisches Museum» *De Laertii Diogenis fontibus*.

Maggio 1869 Iniziano le visite a Wagner, presso Tribschen.

28 maggio 1869 Prolusione inaugurale *Omero e la filologia classica*.

18 gennaio 1870 Conferenza *Il dramma musicale greco*.

1 ° febbraio 1870 Conferenza *Socrate e la tragedia*.

Marzo 1870 Esce *Contributi alla storia delle fonti è alla critica di Diogene Laerzio, strenna del Paedagogium di Basilea per celebrare il cinquantennio di insegnamento del professor Fr.D. Gerlach*.

Agosto 1870 *La nascita (origine) del pensiero tragico e La visione dionisiaca del mondo* (stesure preparatorie della *Nascita della tragedia*).

23 agosto-7 settembre 1870 Partecipazione volontaria alla guerra franco-tedesca come infermiere.

Settembre 1870 Esce sul «Rheinisches Museum» *Il trattato fiorentino su Omero e Esiodo, la loro stirpe e il loro agone*.

Ritorno a Basilea e inizio dell'amicizia con Franz Overbeck.

Ottobre 1870 1871 Inizia a candidarsi alla cattedra di filosofia (rinuncerà a tale aspirazione nel 1874); prima stesura de *La nascita della tragedia*, con i titoli *La tragedia e gli spiriti liberi* e *Musica e tragedia*, stesura definitiva in ottobre; esce sul «Rheinisches Museum» *Certamen Homeri et Hesiodi*.

Inizi 1872 Rifiuta la chiamata all'università di Greifswald.

Gennaio 1872 Gennaio-marzo 1872 Maggio 1872

Dicembre 1872

Esce *La nascita della tragedia*.

1872 Cinque conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*.

Aprile 1872 Wagner si trasferisce da Tribschen a Bayreuth.

Maggio 1872 Wilamowitz stronca *La nascita della tragedia*, mentre si raffreddano i rapporti con Ritschl; intensifica le letture scientifico-naturali.

Dicembre 1872 *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*.

Fine gennaio 1873 *L'ultimo filosofo*.

Febbraio 1873 Esce sul «Rheinisches Museum» l'ultima parte de *Il trattato fiorentino su Omero e Esiodo*.

Fine febbraio 1873 Piano per una *Considerazione inattuale* dal titolo *Il filosofo come medico della cultura*.

Marzo 1873 Frammento *La filosofia nell'età tragica dei Greci*.

Fine marzo 1873 *Teoria degli atomi temporali*.

Maggio 1873 Conosce Paul Rée.

Agosto 1873 Esce la prima *Considerazione inattuale* (David Strauss. *L'uomo di fede e lo scrittore*).

Settembre 1873 Frammenti per una *Considerazione inattuale* dal titolo *La filosofia in travaglio*.

25 ottobre 1873 *Appello ai tedeschi* (in favore di Bayreuth).

Dicembre 1873 Terminata la stesura della seconda *Considerazione inattuale* (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*).

Gennaio-febbraio 1874 Piani per altre *Considerazioni inattuali* (titoli: *Il volontario*, *Richard Wagner a Bayreuth*, *Cicerone e il concetto neolatino di cultura*).

Febbraio 1874 Stampata la seconda edizione della *Nascita della tragedia* (sarà distribuita solo nel 1878); esce la seconda *Considerazione inattuale*.

Inizio ottobre 1874 Piani per una quarta *Considerazione inattuale* dal titolo *Noi filologi*.

Ottobre 1874 Esce la terza *Considerazione inattuale* (*Schopenhauer come educatore*).

Autunno 1874 Scrive *Gli amici e i nemici di Richard Wagner* (*Considerazione inattuale* non pubblicata).

Dicembre 1874 Termina la sua ultima composizione musicale, *Inno all'amicizia*.

1875 Frammento *Sulla religione* (contro l'elemento ebraico nel cristianesimo).

Marzo 1875 Traduzione francese di *Schopenhauer come educatore*

Settembre 1875 Rinvia la pubblicazione di *Richard Wagner a Bayreuth*.

Fine settembre 1875 *Scienza e saggezza a contrasto* (come possibile quinta *Considerazione inattuale*).

Novembre 1875 Ha come studente Heinrich Köselitz (alias Peter Gast).

1876 Scrive *Il vomere* (inteso come quinta *Considerazione inattuale*, sarà inserito in *Umano troppo umano*).

Luglio 1876 Esce la quarta *Considerazione inattuale* (*Richard Wagner a Bayreuth*).

Agosto 1876 Primi «Festspiele» a Bayreuth (*Der Ring der Nibelungen*).

Ottobre 1876 *Lo spirito libero* (inteso come ulteriore *Considerazione inattuale*, sarà inserito in *Umano troppo umano*); congedo dall'università di Basilea; inverno a Sorrento, con Malwida von Meysenburg e Paul Rée.

Dicembre 187 Traduzione francese di *Richard Wagner a Bayreuth*.

1877 Amplia *Lo spirito libero*

Settembre 1877 Inizi del manoscritto di *Umano troppo umano*; ritorno a Basilea.

Maggio 1878 Esce *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Consacrato alla memoria di Voltaire in occasione della celebrazione dell'anniversario della sua morte, il 30 maggio 1778 (I parte)*, accolto con freddezza da Wagner e dall'ambiente di Bayreuth.

Novembre 1878 Scrive *Opinioni e sentenze diverse* (entreranno nella seconda parte di *Umano troppo umano*).

Marzo 1879 Escono le *Opinioni e sentenze diverse*.

Maggio 1879 Dimissioni dall'università.

Giugno 1879 Lascia definitivamente Basilea.

Luglio-agosto 1879 Scrive *Il viandante e la sua ombra* che uscirà insieme alle *Opinioni e sentenze diverse* come seconda parte di *Umano troppo umano*.

Marzo-giugno 1880 Primo soggiorno a Venezia.

Giugno 1880 Scrive *L'ombra di Venezia* (diventerà *Aurora*); da novembre, primo inverno a Genova.

Luglio 1881 Esce *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*; prima estate a Sils-Maria.

Agosto 1881 Primi appunti per *Zarathustra* e per *L'eterno ritorno*; intensifica nuovamente le letture scientifico-naturali.

Novembre 1881 Assiste a Genova alla *Carmen* di Bizet.

Dicembre 1881 Continua *Aurora* (diventerà *La gaia scienza*).

Gennaio-febbraio 1882 Scrive *Sanctus Januarius* (sarà il quarto libro della *Gaia scienza*).

Marzo 1882 Viaggio in Sicilia; *Idilli di Messina*.

Aprile-novembre 1882 Amicizia con Lou Salomé, avversata dalla sorella di Nietzsche.

Agosto 1882 Esce *La gaia scienza* (senza il quinto libro); da novembre, inverno a Rapallo.

Gennaio 1883 Esce la prima parte di *Così parlò Zarathustra*.

Febbraio 1883 Muore Wagner.

Marzo 1883 *Canti di Dioniso*.

Luglio 1883 Termina la seconda parte dello *Zarathustra*.

Settembre 1883 Delinea la terza parte dello *Zarathustra*; compare il titolo *L'innocenza del divenire*; da dicembre, primo soggiorno a Nizza.

Gennaio 1884 Termina la terza parte dello *Zarathustra*, pubblicata in aprile.

Giugno 1884 Viaggio a Basilea.

Estate 1884 Piani per una *Spiegazione ai miei amici*.

1885 Esce l'intero *Zarathustra* (la quarta parte stampata in proprio).

Estate 1885 Lavora a una seconda edizione di *Umano troppo umano*.

Luglio 1886 Esce *Al di là del bene e del male*; nuove prefazioni per le seconde edizioni di *La*

nascita della tragedia, *Umano troppo umano* (I-//), *Aurora*, *La Gaia scienza* (a quest'ultima vengono aggiunti un quinto libro e i *Canti del principe Vogelfrei*, a loro volta ampliamento degli *Idilli di Messina*).

Luglio 1887 Scrive la *Genealogia della morale*, che esce a novembre.

Autunno 1887 Abbozzo della *Volontà di potenza* in 372 frammenti.

Aprile 1888 Trasferimento a Torino.

Maggio-agosto 1888 Scrive *Il caso Wagner*.

Settembre 1888 Invia in tipografia il manoscritto di *Il crepuscolo degli idoli*; esce *Il caso Wagner*; termina *L'anticristo*.

Novembre 1888 Manda in tipografia il manoscritto di *Ecce homo*.

Dicembre 1888 Invia in tipografia il manoscritto di *Nietzsche contra Wagner*, continua a lavorare a diversi progetti, sotto i titoli di *Trasvalutazione di tutti i valori*, *La volontà di potenza*, *L'innocenza del divenire*, *Meriggio ed eternità*; ultimo abbozzo: *Promemoria* per le corti europee (contro Bismarck e gli Hohenzollem).

Inizi gennaio 1889 Crollo psichico a Torino; accompagnato da Overbeck nella clinica psichiatrica «Friedmatt» di Basilea, viene quindi portato dalla madre nella clinica psichiatrica universitaria di Jena; iniziano tra gli amici le discussioni sulla gestione delle opere in corso di stampa e del lascito.

Febbraio 1892 Prime trattative tra Naumann e Elisabeth Förster-Nietzsche per un'edizione completa delle opere.

1893-94 Escono i primi cinque volumi della *Gesamtausgabe* a cura di Peter Gast, bloccata dalla sorella dopo il suo ritorno definitivo dal Paraguay (settembre 1893).

Agosto 1894 Elisabeth costituisce l'Archivio Nietzsche a Naumburg.

1895 Inizia a uscire la seconda *Gesamtausgabe*, a cura di Fritz Koegel (sarà interrotta nel luglio 1897, con il licenziamento di Koegel).

Dicembre 1895 Elisabeth acquisisce i diritti delle opere di Nietzsche.

Agosto 1896 L'Archivio viene trasferito a Weimar, nella villa «Silberblick».

Aprile 1897 La madre muore a Naumburg.

Luglio 1897 Trasferimento di Nietzsche presso la sorella, a Weimar.

Dicembre 1898 Contratto per la «Großoktavausgabe».

25 agosto 1900 Nietzsche muore a Weimar.

Maggio 1908 Istituita la Fondazione Nietzsche-Archiv.

1930 Scadono i diritti sulle opere di Nietzsche.

1931 Inizio dell'edizione critica delle opere (l'uscita dei volumi è interrotta nel 1942).

1950 L'Archivio viene accorpato al Goethe- und Schiller-Archiv.

1964 Escono i primi volumi della edizione critica a cura di Colli e Montinari.

I. Vita, opere, fortuna. Etica e politica

Una cronologia delle opere, degli appunti, delle conferenze e delle composizioni di Nietzsche si trova in Janz 1978-79 (III: 343-50). Quanto alle *edizioni delle opere e delle lettere*, le edizioni canoniche di Nietzsche sono le seguenti: *Werke*, a cura del Nietzsche-Archiv, 19 voll., Naumann, Leipzig 1894 ss. (indi Kröner, Leipzig 1910 ss.) 1913 (+ *Register*, Leipzig 1926) («Großoktavausgabe» definitiva); *Gesammelte Werke*, a cura di R. Oehler, M. Oehler e F. Chr. Würzbach, 23 voll., Musarion, München 1920-29 («Musarionausgabe»); *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, a cura del Nietzsche-Archiv (H.J. Mette et al; *Werke*, voll. I-V, *Briefe*, voll. I-IV), Beck, München 1933-42, ristampati Beck, München 1994; *Werke in drei Bänden*, a cura di K. Schlechta, Hanser, München 1954-56 (+ *Index*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957); *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari (e quindi di W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi), De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss.; *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari (e quindi di N. Müller e A. Pieper), De Gruyter, Berlin-New York 1975 ss.

Di uso corrente, e in più casi emendati rispetto a KGW e a KGB, sono i *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 15 voll., dtv-De Gruyter, München-Berlin-New York 1980 e i *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 8 vol., dtv-De Gruyter, München-Berlin-New York 1986. Le opere sono disponibili anche in CD: *Werke auf CD-ROM*, De Gruyter, Berlin-New York 1994. Una recente edizione tedesca del *Wille zur Macht* è *Der Wille zur Macht*, a cura di R.-R. Wuthenow, Insel, Frankfurt/M 1992. Per le opere pubblicate da Nietzsche, è del tutto fruibile l'edizione Kröner (Leipzig 1930 ss., indi Stuttgart, in «Kröners Taschenausgabe», voll. 70-77). Una recente scelta di frammenti postumi in edizione economica è *Die nachgelassenen Fragmente. Eine Auswahl*, a cura di G. Wohlfart, Reclam, Stuttgart 1996.

La traduzione italiana che oggi fa testo è: *Opere di Friedrich Nietzsche* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss., affiancata dall'*Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976 ss. Per la *Volontà di potenza* cfr. l'edizione a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992. Altri scritti di Nietzsche in traduzione utilizzati nel presente volume sono *Il libro del filosofo*; Cattin (a cura di) 1992; *Appunti filosofici*.

Per le *bibliografie* e gli *strumenti di aggiornamento e di consultazione*, molto pregevole è Salaquarda (a cura di) 1980. Nella seconda edizione (1996), sono particolarmente utili le integrazioni bibliografiche (pp. 362-74) e la postfazione (pp. 375-91), che procurano una sintetica rassegna dell'ultimo quindicennio di studi nietzscheani. La bibliografia di partenza rimane comunque Reichert, Schlechta (a cura di) 1960. Nelle «Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung» (De Gruyter, Berlin-New York 1972 ss.) ne appaiono quindi regolarmente integrazioni. Per l'area di lingua tedesca e la primissima ricezione si raccomandano inoltre le bibliografie, ampiamente commentate, di Krummel (1974, 1983, 1998). Per l'anno 2000 è infine annunciata una nuova bibliografia cumulativa, in preparazione a cura della «Herzogin Anna Amalia Bibliothek» di Weimar, della «Stiftung Weimarer Klassik» e della «Deutsche Forschungsgemeinschaft».

Altri periodici sono: «Journal of Nietzsche Studies» (1991 ss.); «Nietzscheforschung. Eine Jahresschrift», a cura della «Förder- und Forschungsgemeinschaft F. Nietzsche» (Berlin 1994 ss.); dall'anno XV (1982) il secondo quaderno degli «International Studies in Philosophy - Studi Internazionali di Filosofia» è interamente dedicato ai «Papers delivered to the North American Nietzsche Society».

Andando alle introduzioni, per un primo approccio si vedano: Montinari 1975; Vattimo 1985a; Ferraris 1989; Penzo 1993. Cfr. anche Deleuze 1965; Ries 1990; Gerhardt 1992. Per le *antologie della critica commentate*. Guz-zoni (a cura di) 1991 (diviso in quattro sezioni: Brandes, Riehl, Vaihinger, Klages; Baeumler, Jaspers, Heidegger, Löwith; Sartre, Foucault, Fink, Danto, Rey, Pautrat; Lukács, Gede); più completo e ragionato Salaquarda (a cu-ra di) 1980 (poi 1996²) (testi di Kaufmann, Bataille, Camus, Lukács, Schlechta, Heidegger).

Numerosissime le *biografie*. In Gilman, Reichenbach (1981: 767-81) è presente una bibliografia delle biografie nietzscheane. Fra le prime: Ola Hansson, *En framtidssjare. En essay öfver Friedrich Nietzsche*, in «Ur da-gens krönika», 1890, pp. 417-38; Andreas-Salomé 1894; Salis-Marschlins 1897; Deussen 1901; Mügge 1908; Halévy 1909. Eserciterà quindi una azione profonda la controversa biografia scritta dalla sorella (Förster-Nietzsche 1895-1904; in 3 voll.: 1895, I; 1897, II.1; 1904, II.2), poi affiancata da vari altri contributi biografici (Förster-Nietzsche 1914; 1915; 1935). Tra le prime reazioni a essa, Bemoulli (1908) e Podach (1930; 1932; 1937; 1937a). Capitale, negli anni Trenta, la biografia di Andler (1920-31). Nel quadro della edizione storico-critica era pianificata una biografia, che fu distrutta durante la guerra, indi nuovamente rifatta, e apparve solo nella sua prima parte, per opera di Blunck (1953); i materiali residui furono affidati da Schlechta a Janz, che realizzò la biografia oggi canonica (1978-79). Dopo Janz, cfr. le biografie in chiave sociopolitica (Ross 1980; Althaus 1985, meno scientifico), filosofica (G. Elsner, *Nietzsche. A Philosophical Biography*, University Press of America, Lanham 1992), psicologica (Köhler 1989, e soprattutto il monumentale lavoro di J.H. Schmidt 1991 ss., giunto sinora al 1864). Specificamente *sulla malattia* cfr. Möbius 1902; Benda 1925; Podach 1930; Jaspers 1936; Lange-Eichbaum 1948. L'opera standard è qui Volz 1990.

Una *rassegna completa e sintetica della ricezione nietzscheana*, aggiornata al 1989, è Fleischer 1991. Il testo standard per la ricezione di Nietzsche in *Germania* è Aschheim 1992 (con un approccio di storia delle idee), e cfr. pure Krummel 1974, 1983, 1998; nello stesso ambito, cfr. Ansell-Pearson (a cura di) 1991. Per quanto attiene specificamente all'influsso sulla *letteratura tedesca*, cfr. Meyer 1993 (George, Hoffmannsthal, Rilke; espressionismo; Thomas e Heinrich Mann, Benn, Musil, Jünger; ampia bibliografia: 455-80). In particolare per gli influssi di Nietzsche su Musil, cfr. Brumme-Dresler 1987. Sulla *ricezione accademica fuori della Germania*, cfr. Gabel (1979, per l'Europa occidentale; 1981, per la Francia; 1984, per Regno Unito e Irlanda); Snider 1962 (per gli Stati Uniti). Per la diffusione di Nietzsche in *Francia*, dalla prima diffusione della *Nascita della tragedia* sino alle ricezioni «post-heideggeriane», cfr. ora Le Rider 1997. Sulla ricezione generale in *Italia*: Stefani 1975 (con bibliografia annotata); Fazio 1988 (con ricostruzione storica puntuale). In *Spagna*: Rusker 1962. Negli *Stati Uniti*: Steilberg 1996 (sulla ricezione filosofica - W. James, J. Royce, G. Santayana, W. Kaufmann -, nonché saggistica e letteraria); integrazioni in Andina 1998.

- Per il problema specifico della *identità disciplinare di Nietzsche*, si vedano: Danto 1965; K.R. Fischer 1967; Volker 1990.

Sempre riguardo alla storia della ricezione, ne vanno poi individuate le singole fasi. Innanzitutto il periodo 1867-1918 (in cui si intrecciano *Nietzsche-Forschung* e *Nietzsche-Kultus*), dove, sulla prima ricezione in Germania, il testo fondamentale è ancora Krummel (1974 e 1983). Altre biografie in Huan (1917) e Rusker (1962: 358 ss.). Benché specificamente dedicati agli anni Trenta, toccano anche periodi anteriori i lavori di Penzo (1987) e di Zapata Galindo (1995). Per quanto attiene l'alternativa tra il culto e la ricerca nietzscheana, il testo da cui partire è Tönnies 1897 (nell'edizione 1990, con ampia postfazione del curatore G. Rudolph, che inquadra storicamente il problema e procura ulteriori ragguagli bibliografici); per la prima ricezione nella sinistra tedesca, cfr. Taylor 1990.

Quanto alla considerazione specificamente filosofica del pensiero di Nietzsche, cfr. Simmel 1907, ma (particolarmente per gli accostamenti Nietzsche-Schopenhauer) già la storia della filosofia di Ueberweg (1880; specie nella nuova edizione, rivista da K. Österreich, 1916, IV: 446-52). Vedi quindi il lessico di Eisler (1912: 498-506) e la storia di Falkenburg (1913: 496-501). Cfr. anche A. Messer 1920. Utili sviluppi si potranno trovare in Penzo 1987.

Su Nietzsche come filosofo della vita si vedano: Dilthey 1907; Scheler 1915. Studi e dissertazioni sulla filosofia morale di Nietzsche: Etterich 1914; Lachmann 1914; Fiorea 1916; Reininger 1925; Selung 1926. Altri ritratti di Nietzsche: Brandes 1890 (ed. originale: *En Afhandling em aristokratisk ra-dikalisme*, Koebenhavn 1899; tr. fr., *Frédéric Nietzsche. Une étude sur le radicalisme aristocratique*, Paris 1914; versione ingl. *Friedrich Nietzsche*, London 1914, reprint Haskell House Publishers, New York 1972); Salomé 1894 (biografismo eroico-

religioso); Förster-Nietzsche 1894; Steiner 1895 (Nietzsche combattente contro il proprio tempo); Zeitler 1900 (il percorso di Nietzsche come un cammino verso la biologia); Weininger 1903 (psicologo eroico e radicale); Joël 1905 (rapporti con il romanticismo); A. Horneffer 1906 (classico per l'interpretazione di Nietzsche in termini di filosofia esistenziale). Ewald (1903) interpreta Nietzsche attraverso Kant e lo legge in termini di filosofia dei valori; su una posizione affine è però già Riehl 1897. Attenti al rapporto con il pensiero scientifico sono R. Richter (1903; sull'apporto di Lange a Nietzsche: 152-53); C. Richter (1911, rapporti di Nietzsche con le dottrine biologiche contemporanee). Cfr. in questa direzione anche Drews 1904 e Schafgangs 1913. È in questo quadro che si inseriscono altresì le letture di Vaihinger (1902).

Quanto ai primi culti e alle prime interpretazioni in Italia, troviamo: D'Annunzio 1900; Orestano 1903; di Croce, cfr. la recensione alla *Nascita della tragedia* (1907). È in tale contesto che si hanno le letture nietzscheane di Mussolini (1908) e di Papini (1906; sempre di G. Papini, *Preghiera per Nietzsche*, in «La Voce», 20 gennaio 1910; poi in *Ventiquattro cervelli. Saggi non critici*, Pucci, Milano 1918).

Andando al periodo 1919-29 (caratterizzato generalmente dalle rappresentazioni di un *Nietzsche eroico*), cfr. innanzitutto Raschel (1984: 102-33). Sul contesto culturale delle interpretazioni di Nietzsche negli anni Venti, cfr. Ferrari Zumbini 1976. Testi di riferimento primari sono qui Bertram 1918; Spengler 1918-22; Klages 1926. Più in dettaglio: sull'ambiente del *George-Kreis* e complessivamente delle interpretazioni mitico-politiche degli anni Venti si vedano Muckle 1919 e 1921; Gundolf, Hildebrandt 1923; Hildebrandt 1924 e 1928. Cfr. anche Römer 1921; Messer 1922; Hecke 1922; Zweig 1925; M. Oehler (a cura di) 1928. Per le *letture spiritualistiche*, cfr. Odenwald 1926; Augustin 1936 (con rassegna dei testi sino ad allora apparsi su Nietzsche e la religione: 110-21); sull'equivalenza tra Nietzsche e Constantin Brunner, Werthenau 1928. Sui rapporti tra Nietzsche e Freud, cfr. ora la monumentale ricostruzione di Gasser (1997, con bibliografia: 712-26).

Nel periodo 1930-44 (segnato dal Pintreccio fra le *interpretazioni filosofiche e il nazismo*) si possono individuare diversi punti di attrazione tematica. In primo luogo, sulla questione del *politico e impolitico nietzscheano*, cfr. Vattimo 1974; Cacciari 1978; Warren 1991; Schutte 1984; Ottmann 1987; Bergmann 1987; Lacoue-Labarthe 1987; L.P. Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul A Study of Heroic Individualism*, Princeton University Press, Princeton 1990; D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e Videologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; Brose 1990; Mart 1993 (bibliografia sulla filosofia politica di Nietzsche: 389-99). Larga la letteratura recente sul nesso tra morte, sacrificio e comunità: J.-L. Nancy, *La communauté desoeuvrée*, in «Aléa», IV (1981); Blanchot 1983; Esposito 1988; Agamben 1990 (ma già *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982).

Su *Nietzsche e il nazismo* cfr. complessivamente Aschheim (1992: 232-71). Sul piano della storia delle idee, si vedano: Sandvoss 1969; Kiesewetter 1974; K.R. Fischer 1977; Kuenzli 1983; Penzo 1987; Pasqualotto 1982; Tau-reck 1989; Laugstien 1990; Riedel 1997. Sul periodo cfr. la già citata Zapata Galindo, che si raccomanda per una amplissima bibliografia sulla ricezione di Nietzsche 1930-45 (1995: 228-74). Testimonianza di prima mano sulla ricezione 1936-44, Goede 1944. Espressioni più propriamente ideologiche delle letture nietzscheane di destra sono: Günther 1926; Rosenberg 1930; Clauß 1933; Emmerich 1933; Kirchner 1934; Giese 1934; Kriek 1934, e dello stesso E. Kriek, *Nationalpolitische Erziehung*, 20ª ed. Armanen, Leipzig 1936; E. Homeffer 1934; R. Oehler 1935; Spethmann 1935; Rauschenberger 1936; Tausend 1936; Westemhagen 1936; Umland 1938; Miesen 1938; Michel 1939.

In questo quadro vanno focalizzati in maniera particolare gli *interpreti filosofici*. Si raccomandano particolarmente: Baeumler (1931, 1931a, 1934; per il quadro, cfr. 1923); Jaspers 1936; per la sua ricezione immediata, cfr. Wahl 1937; Löwith 1964. Tra le altre interpretazioni con rilievo filosofico, Heimsoeth 1938. Quanto alle *interpretazioni italiane*, vanno ricordati almeno: Banfi 1924 e 1933-34; Paci 1940; Giusso 1933 e 1942.

Gli anni 1946-63 (qualificabili come periodo della *denazificazione*) vedono l'apertura del dibattito con Schlechta 1947 (cfr. Aschheim 1992: 272 ss.). Per il ruolo centrale che vi rivestono *Lukács* e *Kaufmann*, cfr. Kaufmann 1950, su cui ironizza Lukács (1954; ma cfr. anche Lukács 1934). Su Kaufmann, ancora Grau (1984: 10 ss.; che sottolinea inoltre, 21 ss., come questa lettura sia stata energicamente impugnata dalla esegesi nietzscheana più recente, da Müller-Lauter innanzi); cfr. anche Sokel (1983) e Steilberg (1996-281-304). In particolare, sul problema della *blonde Bestie*, Brennecke 1976 che ricostruisce lessicalmente la storia del

termine. Sulla interpretazione di Lukács, Montinari (1982). Sulle vicende dell'Archivio in questa fase, Peters 1977; Hoffmann (a cura di, 1991: 120 ss.); Zapata Galindo (1995: 209).

Un importante capitolo è qui costituito dalla *interpretazione di Heidegger*. Per la *letteratura primaria* cfr.: Heidegger 1929, 1933, 1943, 1946a; ma cfr. essenzialmente la monografia 1961; e ancora i *Beiträge zur Philosophie* del 1936-39. Quanto alla *secondaria*, si segnalano, più precocemente: Heffrich 1962: 164 ss. sulla storia nascosta della metafisica, e, nella prima parte, sul nichilismo. Per una accurata revisione della interpretazione heideggeriana, cfr. Müller-Lauter 1981-82. Per una scelta della letteratura cfr.: J. Moeller, *Nietzsche und die Metaphysik. Zu Heideggers Nietzscheinterpretation*, in «Tübinger theologischer Quartalschrift», CXLI (1962), pp. 283-310; Vattimo 1963: 13-52; J. Van de Vlede, *Heidegger et Nietzsche*, in «Revue philosophique de Louvain», LXVI (1968), pp. 453-86; R.L. Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche*, Nijhoff, The Hague 1973; G. Penzo, *Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Pàtron, Bologna 1976; A. Kremer-Marietti, *Le «Nietzsche» de Heidegger. Sur la volonté de puissance*, in «Revue Internationale de Philosophie», XLIII (1989), pp. 131-41; K. Hak-Soon, *Die Bedeutung von Heideggers Nietzsche-Deutung im Zuge der Verwindung der Metaphysik*, Lang, Frankfurt/M-Bern-New York 1990; B.E. Babich, *Heidegger on Nietzsche and Technology: Cadence, Concinnity, Playing Brass*, in «Man and World», XXVI (1993), pp. 239-60; R. Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, Hanser, München-Wien 1990; T. Otsuru, *Gerechtigkeit und dike: der Denkweg als Selbst-Kritik in Heideggers Nietzsche-Auslegung*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992; H.H. Gander (a cura di), «*Verwechselt mich vor allem nicht!*» *Heidegger und Nietzsche*, Klostermann, Frankfurt/M 1994; E. Behler, *The Nietzsche image in Heidegger's Beiträge*, in «International Studies in Philosophy», XXVII (1995), pp. 85-94.

Fra i temi centrali del dibattito si incontra innanzitutto quello della *morte di Dio*, su cui cfr. Binschedler 1954; Grau 1958; Wein 1962; Biser 1962; Vattimo 1963. Più in generale, sui rapporti fra *Nietzsche e il cristianesimo* cfr. B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Genter, Darmstadt 1958, tr. it. di F. Stelzer, postfazione di G. Penzo, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1994. Più recentemente, Pemet 1989.

Un altro grande capitolo interpretativo si colloca sotto i titoli di *esistenzialismo*, *fenomenologia* e *antropologia filosofica*. Su Nietzsche come filosofo dell'esistenza e come antropologo, cfr. quindi: Plessner 1931; Gehlen 1933; H. Schoeck, *Nietzsches Philosophie des «Menschlich-Allzumenschlichen»*, Mohr, Tübingen 1948. Sui suoi rapporti con Kierkegaard: Sturve 1949; L. Giesz, *Nietzsche. Existentialismus und Wille zur Macht*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1950; A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951. Sul realismo eroico nietzscheano: F.G. Jünger 1948. filosofia della vita: Landmann 1951. Fenomenologia: Fink 1960. In questo quadro, infine, sui rapporti fra *Nietzsche e il moralismo* cfr.: Andler 1926; Martin 1941; Baumgarten 1957; Donnellan 1982.

Per gli anni 1964-71 (fase della *Nietzsche-Renaissance*) si segnala come primo testo di riferimento AA.VV. 1964. Cfr. inoltre: Lefebvre 1939; Bataille 1944; Klossowski 1947 e 1969; Deleuze 1962 e 1968; Deleuze, Guattari 1972; Foucault (1964 e 1971; ma cfr. anche 1961; M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Puf, Paris 1963, tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969; Id. *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967; Id. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; Vattimo 1967; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976; su Foucault, cfr. Habermas 1985; Ansell-Pearson 1991).

Ancora, sul dibattito guidato da *critica della ideologia e dialettica negativa* cfr. Löwith 1941; Adorno, Horkheimer 1947; Ricoeur 1965; Habermas (1968 e 1968a). Sviluppi recenti: Röttges 1972; Funke 1974. Recentiora sulla filosofia radicale: Mader 1993; Lampert 1993.

Arrivando al periodo 1972-97 (segnato dalla discussione su *nichilismo e postmoderno*) conviene muovere dalle *origini del postmoderno*, dove assumono una posizione chiave i titoli di *nichilismo*, *romanticismo*, *ermeneutica*. Per un inquadramento complessivo, cfr. V. Verra, *Costruzione, scienza e filosofia, in Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979: 120-36; Id., «Nichilismo», in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1979, IV, pp. 778-90; Gawoll 1986-87; Gillespie 1995; Givone 1995; F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996. La letteratura di riferimento è costituita qui da: M. Wadkowski, *Tolstoj und Nietzsche über den Wert der Kultur. Ein Beitrag zur Kulturphilosophie*, Kämpfe, Jena 1910; C.G. Jung, *L'apollineo e il dionisiaco* (1920-21), tr. it. in *Opere*, Boringhieri, Milano 1971 ss., VI, pp. 142-53; L. Chestov, *Tolstoj und Nietzsche*, tr. ted. di N. Strasser, Block, Köln 1923 (e Id., *La philosophie de la tragédie. Dostoevskij et Nietzsche*, tr. fr.

di B. de Schloesser, di La Pléiade, Paris 1926, tr. it. di E. Lo Gatto, Esi, Napoli 1950); Schneider 1932; Ruprecht 1938; Flacke 1946; Benn 1950; Vogel 1966; Behler (1978, 1979, 1989; Id., *Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und F. Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», XII, 1983, pp. 335-54); Vattimo 1980 e 1985; Givone 1983; V. Vitiello, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983; Bernstein 1987; Moretti 1988; Venturelli 1989; Hunt 1991; Kuhn 1992; Lee 1992; Vivarelli 1992; Havas 1995; Wilson 1996.

Per le letture avviate dal *decostruzionismo* e postesi sulle tracce di un «New Nietzsche», si muova da AA.VV. 1973; sull'incontro di Cérisy, cfr. la cronaca di de Gandillac 1975. Di Derrida, cfr. *De la grammatologie*, ed. de Minuit, Paris 1967 (tr. it. di AA.VV., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969); Derrida 1972, 1984. Attestano la diffusione del post-strutturalismo in Germania le compilazioni di Bauschinger (a cura di) 1988 (antologia e discussione della letteratura) e già di Hamacher 1986 (testi di Blanchot, Derrida, Klossowski, Lacoue-Labarthe, Nancy, Pautrat). Per la ricezione te-desca 1974-87, cfr. R. Schmidt 1989; con specifico riferimento alla ricezione della *Volontà di potenza*, Eschenbach 1990; cfr. inoltre Ackermann 1990; Meyer 1991. Filosofia «post-analitica» angloamericana (con basi pragmatiche, cfr. Rorty 1982); Krell, Wood (a cura di) 1988; sul contesto, F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Cortina, Milano 1997.

Sui rapporti fra *ermeneutica* e *postmoderno* interessanti per l'interpretazione nietzscheana cfr.: Figi 1982 e 1984; D. Borchmeyer, *Nietzsches zweite 'Unzeitgemäße Betrachtung' und die Ästhetik der Postmoderne*, in Borchmeyer (a cura di) 1996: 196-217; in questo medesimo orizzonte, cfr. Anglet 1989 e Fietz 1992. Ermeneutica e decostruzione: Megill 1985; Schrift 1990; T. Müller 1995. Estetismo: Magnus, Stewart, Mileur 1993. Sui dibattiti incentrati intorno alle nozioni di *estetismo* e *immaterialismo* cfr.: Fleiter 1984; Meyer 1991; Brusotti 1997.

II. Filologia

Gli scritti filologici di Nietzsche (quelli editi, quelli inediti e una scelta dei corsi universitari) sono stati raccolti e pubblicati insieme per la prima volta nei tre volumi della sezione terza (denominata «Philologica») della GOA (XVII-XVIII-XIX, a cura di E. Holzer, O. Crusius e W. Nestle, Leipzig 1910-13). Nella successiva MusA essi compaiono - senza modificazioni sostanziali - non più in una sezione a parte, bensì inseriti cronologicamente nei vari volumi dell'edizione. Tuttavia, i testi delle opere filologiche in queste due edizioni non sono sempre affidabili e spesso presentano omissioni e lacune. Per questo è necessario fare riferimento alle due edizioni successive delle opere di Nietzsche. Nella HKG si trovano gli scritti filologici fino al 1869, e tra essi: le esercitazioni dell'epoca di Pforta sull'*Aiace* e sull'*Edipo re* (II: 155-64 e 364-99), il saggio *De Theognide Megarensi* (III: 21-64) e le conferenze tenute in seno alla Società Filologica di Lipsia (III: 137-50; 212-26; 230-44; V: 108-19). Nella KGW viene ripubblicato tutto il *corpus* filologico; nel vol. II 1, a cura di F. Bommann e M. Carpitella, si trovano gli scritti pubblicati da Nietzsche in vita e precisamente: *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* (1-58); *Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker. Der Danae Klage* (59-74); *De Laertii Diogenis fontibus* (75-167); *Analecta Laertiana* (169-90); *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (191-245); *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf* (271-337); l'edizione critica del *Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi* (339-64); la conferenza *Homer und die klassische Philologie* (247-70); le recensioni scritte per il «Literarisches Centralblatt» (365-79). Gli scritti dei primi anni di Basilea, che anticipano le tematiche più diffusamente trattate nella *Nascita della tragedia*, sono tradotti in italiano in Op III 2: si tratta delle conferenze *Il dramma musicale greco* (5-24) e *Socrate e la tragedia* (27-45), e del saggio *La visione dionisiaca del mondo* (49-77).

Per quanto riguarda i corsi universitari, sono usciti i primi volumi (KGW II 2, II 3, II 4, II 5) comprendenti gli appunti per le lezioni tenute dal semestre estivo 1869 al semestre invernale 1874-75. Tra i corsi più significativi si possono ricordare quello sui *Lirici greci* (II 2: 105-82), sulle *Coefore* di Eschilo (II 2: 1-104), l'introduzione al corso sull'*Edipo re* di Sofocle (II 3: 3-57), sui dialoghi di Platone (II 4: 5-147), sui filosofi preplatonici (II 4: 209-362), sulla retorica antica (II 4: 363-611) e sulla religione greca (II 5: 355-520). Alcuni di questi corsi

sono apparsi in traduzione italiana: *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a cura di P. Di Giovanni, Bollati Bo-ringhieri, Torino 1991; *Filosofi preplatonici*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1994; *Sulla storia della tragedia greca. Introduzione al corso universitario sull'«Edipo re» di Sofocle*, a cura di G. Ugolini, Cronopio, Napoli 1994. In traduzione francese sono disponibili: *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, a cura di O. Berrichon-Seyden, Eclat, Com-bas 1991; *Le service divin des Grecs: Antiquités du cult religieux des Grecs*, a cura di E. Cattin, Heme, Paris 1992; *Introduction aux leçons sur L'Oedipe-Roi de Sophocle - Introduction aux études de Philologie classique*, a cura di F. Dastur e M. Haar, Encre Marine, La Versanne 1994. In inglese: *On Rhe-toric and Language*, a cura di S.L. Gilman, C. Blair e D.J. Parent, Oxford University Press, New York-Oxford 1989.

La prima edizione della *Nascita della tragedia dallo spirito della musica* uscì nel gennaio del 1872 per i tipi dell'editore Fritzsche di Lipsia. A distanza di due anni Nietzsche licenziò una seconda edizione con lievi correzioni del testo, che tuttavia fu messa in vendita solo nel 1878. Molto importante è la terza edizione dell'opera, pubblicata sempre presso Fritzsche nel 1886, senza variazioni del testo, ma con un nuovo titolo (*Nascita della tragedia ovvero grecità e pessimismo*) e con premesso il *Tentativo di un'autocritica* dell'autore. Tra le versioni in lingua italiana si segnalano quella di S. Giametta (Op III 1: 3-163, Adelphi, Milano 1972), di E. Ruta, rivista da P. Chiarini (*La nascita della tragedia. Ovvero grecità e pessimismo*, a cura di P. Chiarini, Laterza, Roma-Bari 1984), di A. Romagnoli, in Serpa (a cura di) 1972, e di U. Fadini nel volume (corredato con note di commento e schede di lettura) F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di V. Vitiello e E. Fagioli, Bruno Mondadori, Milano 1996. Un eccellente commento sistematico, relativamente ai primi dodici capitoli dell'opera, è Reibnitz 1992. Poco approfondito e inadeguato è invece Lenson 1987. Il volume di Silk e Stem (1981) presenta un inquadramento tematico dell'opera molto utile per la ricchezza di informazioni che contiene.

Per la questione alquanto complessa della composizione della *Nascita* rispetto agli scritti preparatori di Nietzsche si rinvia alla nota di Colli e Montinari pubblicata in Op III 1: 499 ss. Una ricostruzione più analitica della questione è in Silk, Stem (1981: 31-61) e in Reibnitz (1992: 48-53).

I testi relativi alla cosiddetta «polemica sull'arte tragica» (che in realtà fu una polemica sul modo di intendere la filologia) sono stati raccolti in un volume unico da Gründer (1969) e sono tradotti in italiano a cura di Serpa (1972; vi si leggono le recensioni alla *Nascita* di Wagner e Rohde, l'opuscolo *Filologia dell'avvenire!* di Wilamowitz, articolato in due parti, e la replica di Rohde intitolata *Filologia deretana*). Per un inquadramento complessivo della polemica si rinvia all'*Introduzione* di Serpa (Serpa 1972: 26 ss.) e ai seguenti lavori: Janz 1978-79, I: 429 ss.; Lanza 1974; Silk, Stern (1981: 90 ss.).

La bibliografia sulla *Nascita della tragedia* è vastissima. Prescindendo dagli studi complessivi su Nietzsche che si occupano anche dell'opera giovanile, si citano qui solamente alcuni importanti contributi dedicati a temi specifici.

Per gli influssi wagneriani: Campbell 1941 e Bruse 1984. A D. Borch-meyer si deve una documentata ricostruzione dei rapporti tra il filosofo e il musicista (1986); cfr. anche Borchmeyer, Salaquarda (a cura di) 1994. L'importanza della filosofia di Schopenhauer per il giovane Nietzsche studioso della tragedia greca è approfondita da Dowerg 1902 e da Decher 1985.

Un importante tema sviluppato da Nietzsche nella seconda parte del suo libro è quello della «morte» (o per meglio dire del «suicidio») della tragedia avvenuta per causa di Euripide e del razionalismo socratico. Per questo argomento si possono vedere Kaufmann 1976 e Henrichs 1986. In particolare sulla concezione nietzscheana di Socrate, Dannhauser 1974.

Che le categorie di *apollineo* e *dionisiaco* fossero presenti negli studi di antichistica ben prima che Nietzsche scrivesse la *Nascita della tragedia* è un fatto ormai da tempo assodato. Diversi contributi hanno cercato di ricostruire la storia di questi concetti fino a Nietzsche; tra i più importanti si segnalano: Vogel 1966; Baumer 1976; Silk, Stem (1981: 209 ss.); Simonelli 1982; Arnott 1984 (soprattutto: 137-40); Barbera 1992. Un problema aperto rimane quello del nesso tra culto di Dioniso e tragedia greca, un tema che già faceva discutere nell'antichità e che continua a far discutere i filologi classici: tra i recenti lavori più interessanti su questo aspetto si segnala Bierl 1991, che passa in rassegna tutti gli spunti in qualche modo riferibili a Dioniso e al suo culto nelle tragedie e nei frammenti dei tragici rimastici. Cfr. inoltre Ver-nant 1991 e Massenzio 1995.

La condanna decretata dal Wilamowitz contro l'autore della *Nascita della tragedia* per

avere tradito il metodo scientifico (cfr. l'opuscolo *Filologia dell'avvenire!*, in Serpa, a cura di, 1972: 211-42 e 297-319) è rimasta radicata nella filologia classica, al punto che non solo la *Nascita*, ma anche gli scritti filologici più tecnici sono stati a lungo pressoché ignorati. Una certa riconsiderazione del Nietzsche filologo è iniziata con i lavori di Howald 1920 e Schlechta 1948, nei quali la produzione filologica di Nietzsche resta però sempre implicitamente intesa come una sorta di parentesi nell'itinerario filosofico dell'autore. Solo in tempi più recenti si è andata affermando una linea di tendenza nuova, mirante a considerare con maggiore obiettività gli scritti filologici di Nietzsche e prescindendo dai giudizi preconconcetti di Wilamowitz. E. Vogt 1962 ha rivalutato gli studi nietzscheani sul *Certamen Fiomeri et tiesiodi*. Le ricerche su Diogene Laerzio hanno trovato una valutazione equilibrata nelle analisi di Gigante (1984, ripreso in Gigante 1989: 41 ss.) e di Barnes 1986. Anche gli scritti di metrica e ritmica (pubblicati postumi) si sono rivelati ricchi di spunti interessanti, come ha messo in luce Bommann 1989. Altri contributi hanno mostrato come le opere filologiche di Nietzsche, a partire dalla *Nascita*, hanno aperto nuove prospettive e influenzato gli studi successivi: cfr. Rodriguez Adrados 1970; Lloyd-Jones 1976; Poschl 1979; Aguilar 1993.

L'importanza della filologia per Nietzsche, anche in riferimento agli sviluppi filosofici successivi, è sottolineata tra gli altri da Ferraris (1989: 7-34), Sabatini (1984: 75 ss.), Vitiello (in Vitiello, Fagioli, a cura di, 1996: 239-74). Lo studio più completo specificatamente dedicato agli scritti filologici giovanili di Nietzsche rimane quello di Cataldi Madonna 1983. Per un bilancio complessivo della tendenza rivalutativa del Nietzsche filologo si rimanda a Gigante (1989: 27 ss.). Un importante tentativo di sintesi, infine, è quello di Cancik 1995, che ripercorre l'immagine dell'antichità via via costruita da Nietzsche nelle sue opere.

III. Musica

Considerando innanzitutto le *composizioni musicali*, l'unica partitura pubblicata da Nietzsche è lo *Hymnus auf das Leben* (per coro misto e orchestra; testo Lou Salomé, arr. P. Gast), Leipzig 1887. L'edizione critica del lascito musicale è curata da C.P. Janz (1976) al quale si devono anche le prime rilevanti analisi apparse sulle «Nietzsche-Studien» (recensione di D.S. Thatcher e N.S. Gooch, in «Nietzsche-Studien», VII, 1978: 339-61). Una sintetica scheda bibliografica su Nietzsche compositore è compresa nello stesso volume (alle pp. 352-53) e nello studio di Moradei 1983: 105-107.

Tra le incisioni discografiche di maggiore reperibilità si segnalano *Piano Music of Friedrich Nietzsche*, J.B. Young e C. Keene, pianoforte (Newport Classics NPD 85513), 1992; *The Music of Friedrich Nietzsche*, J.B. Young, piano, J. Alter, tenore, N. Eanet, violino, T. Coote, piano (Newport Classics NPD 85535), 1993; *Friedrich Nietzsche. Lieder - Piano Works - Melodrama*, D. Fischer-Dieskau, baritono, A. Reimann, piano, E. Budde, piano (Philips 426 863-2), 1995.

Tralasciando i contributi sulla storia della ricezione e la vastissima letteratura relativa all'esame di aspetti biografici e psicologici collegati alla formazione (rapporti con Richard e Cosima Wagner, Hans von Bülow, ecc.), si segnalano gli studi di maggiore interesse estetico musicale. Per un altro quadro bibliografico cfr. B. Babich, *Nietzsche and Music. A Selective Bibliography*, in «New Nietzsche Studies», I (1996), 1-2, pp. 64-78.

Quanto alla *polemica sulVarte tragica* e al *Caso Wagner (1872-1900)*, va ricordato che, Nietzsche vivente, il dibattito sull'arte si sviluppa soprattutto intorno a *La nascita della tragedia* (cfr. la sezione bibliografica sulla filologia) e al rapporto con Wagner. La discussione, che vede generarsi una logica dello schieramento alimentata dai sostenitori di Bayreuth, assume subito una dimensione internazionale; cfr. E. Kulke, *Richard Wagner und Friedrich Nietzsche*, C. Reimer, Leipzig 1890; C. Bellaigue, *Un problème musical. Le cas Wagner*, in «Revue des deux mondes», 1892, pp. 221-27; K. Heckel, *Friedrich Nietzsche und Richard Wagner*, in «Neue deutsche Rundschau», VII (1896), pp. 721-37; E. Newman, *Friedrich Nietzsche's Book on Wagner: Nietzsche and Wagner*, in «University Magazine and Free Review», VII (dicembre 1896), pp. 268-75; D. Halévy, *Nietzsche et Wagner. 1869-76*, in «Revue de Paris», 15 novembre-1° dicembre 1897, pp. 302-27, 649-74; J. Hofmiller, *Nietzsche und Wagner*, in «Zukunft», V (1897), 19, pp. 58-67; T. de Wyzéwa, *Beethoven et Wagner*, Perrin, Paris 1897 (in

particolare (le pp. 174-97); B. Marshall, *Nietzsche and Richard Wagner*, in «Fortnightly Review», LXIX (1898), pp. 885-97; L. Dauriac, *Vesthétisme et le wagnérisme*, in «La grande revue», IV (1899), pp. 582-603. Per i rapporti con Brahms: J.V. Widmann, *Brahms und Nietzsche*, in «Zukunft», V (1897), 33, pp. 326-28; P. Gast, *Nietzsche und Brahms*, in «Zukunft», V (1897), 19, pp. 266-69.

Volendo inquadrare Nietzsche entro i rapporti fra *estetica e filosofia della musica*, occorre innanzitutto citare il primo ampio studio sistematico, risalente agli inizi del secolo: Zeidler 1900. A inserire Nietzsche in una continuità di sviluppo della problematica estetico-musicale è Moos 1922. Nel frattempo la letteratura si impegna principalmente a focalizzare il rapporto con Wagner. Mentre in Italia la ricezione è fortemente condizionata dall'esempio di D'Annunzio, nei paesi di lingua tedesca si assiste al tentativo di allineare la filosofia dell'arte all'opera di alcuni scrittori considerati rappresentativi della modernità. Nella letteratura europea e anglosassone spicca l'interesse per la critica del *Parsifal* (cfr. A. Lorenz, *Parsifal als Übermensch*, in «Musik» I, 1902, pp. 1876-82). Tra le prime sintesi francesi si possono ricordare C. Bellaigue, *L'évolution musicale de Nietzsche*, in «Revue des deux mondes», 1905, pp. 898-923 (ri pubbl. in *Etudes musicales*, Delagrave, Paris 1907) e soprattutto Lasserre 1905, che, in una direzione autonoma rispetto alla letteratura del primo decennio del secolo, interpreta l'antinomia fra la «metafisica di artista» e la «psicologia dell'arte» come il frutto di una disillusione già presente negli inediti che accompagnano le prime opere, dal 1872-73 alla pubblicazione della quarta *Inattuale*.

Fin dagli anni Venti gli studiosi inquadrano la filosofia della musica e dell'arte concentrandosi, oltre che sul rapporto con Wagner, sulla definizione del tragico nel confronto con l'opera di filosofi e scrittori dell'Ottocento: K. Ekman, *Nietzsches Estetik. En Konstruktion och en Kritik*, Holger Schildts Tryckeri, Helsingfors 1920; W. Dahms, *Die Offenbarung der Musik. Eine Apotheose Friedrich Nietzsches*, Verlag der Nietzsche «Gesellschaft im Musarion», München 1922; Hildebrandt 1924; J.M. Verweyen, *Wagner und Nietzsche*, Strecker und Schröder, Stuttgart 1926; J. Bakst, *A Comparative Study of Philosophy of Music in the Works of Schopenhauer, Nietzsche and Tolstoi*, Diss., New York 1942. Altri studi mettono a fuoco la preferenza per Bizet: Daffner 1912; J. Klein, *Nietzsche and Bizet*, in «Musical Quarterly», XI (1925), pp. 482-505. Le dissertazioni accademiche si concentrano sugli scritti giovanili: Schneider 1932; G. Lenzinger, *Das Problem der Musik und des Musikalischen bei Nietzsche, mit besonderer Berücksichtigung seiner Jugendepoche*, Diss., Freiburg 1943. Nel numero di «Etudes nietzschéennes», II/III (1948), i contributi di A. Leahy, J. Matter, E. Vermeil, ridiscutono il rapporto con Wagner (sul quale ritorna anche W. Furtwängler, *Der Fall Wagner frei nach Nietzsche, in Ton und Wort. Aufsätze und Vorträge 1918-1954*, Brockhaus, Wiesbaden 1954: 121-70, tr. it. di P. Berlini, *Suono e parola*, Fogola, Torino 1977: 113-59). Sviluppo in senso tecnico-compositivo le intuizioni critiche nietzscheane fondandole su una originale lettura dialettica il saggio di Adorno 1952; fra le sintesi sulla filosofia dell'arte, G. Diem, *ÖA5 Wesen der Kunst im Denken Nietzsches*, Schorndorf, Schorndorf bei Stuttgart 1954. Raccoglie e sintetizza i risultati critici di una serie di articoli pubblicati a partire dagli anni Trenta sui «Bayreuter Beiträge» il libro di C. von Westemhagen 1956, che ridimensiona le novità della *Nascita della tragedia* (in realtà già rettificata da alcuni studiosi) a confronto con la filosofia dell'arte wagneriana.

A partire dagli anni Sessanta la voce «Nietzsche» incomincia a figurare anche nei principali lessici musicografici, mentre il rapporto con Wagner permane al centro degli studi di orientamento critico. Gli studi di Martin Vogel (cfr. soprattutto 1966) ridiscutono la coppia Apollo/Dioniso. Altri studi si concentrano sull'interpretazione del distacco dal romanticismo e sul significato dell'estetica fisiologica, nel solco di una problematica già al centro dell'interpretazione della volontà di potenza come arte avanzata da Heidegger. Si possono rilevare: C. Middleton, *Nietzsche on Music and Meter: Letter s to Carl Fuchs*, in «Arion», VI (1967), pp. 58-65; H. Pfitzenhauer, *Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*, Metzler, Stuttgart 1985; M. Rampley, *Physiology as Art: Nietzsche on Form*, in «The British Journal of Aesthetics», XXXIII (luglio 1993). Sulla preferenza per Bizet ritornano J.W. Klein, *Nietzsche's Attitude to Bizet*, in «The Music Review», XXI (1960), pp. 215-25; J. Galecki, *Nietzsche und Bizet's Carmen*, in «Wissenschaft und Weltbild», XXI (1968), pp. 12-29. Fra gli altri studi: H. Hultberg, *Die Kunstauffassung Friedrich Nietzsches*, Norwegian University Press, Bergen 1964; L. Schrade, *Tragedy in the Art of Music*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1964; F.R. Love, *Young Nietzsche and the Wagnerian Experience*, A.M.S., New York 1966; R. Hollinrake, *Nietzsche and Wagner's 'Parsifal'* in «Oxford

Di particolare interesse per l'estetica musicale sono i saggi di Duse 1973, che sottolinea la novità dell'inedito del 1871, oggetto di analisi anche in Dahlhaus 1974; I. Reimers-Tovote, *Die unmittelbare Sicherheit der Anschauung: Anmerkungen zur 'Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik'* von F. Nietzsche, Diss., Freie Universität, Berlin 1974. Prevalentemente centrato sulla ricostruzione dell'immagine biografica è invece Fischer-Dieskau 1974.

Nei testi apparsi sulle «Nietzsche-Studien» l'interesse spazia dalla biografia alla storia della ricezione, alle composizioni, all'estetica, all'indicazione bibliografica; in ordine cronologico si segnalano: C.P. Janz, *Die Kompositionen Friedrich Nietzsches*, I (1972), pp. 173-84; F.R. Love, *Prelude to a Desperate Friendship: Nietzsche and Peter Gast in Basel*, ivi, pp. 261-85; R. Hollinrake, *Nietzsche and Nietzsche: The «Triumphlied» Episode*, II (1973), pp. 196-201; C.P. Janz, *Die 'tödliche Beleidigung' \ Ein Beitrag zur Wagner-Entfremdung Nietzsches*, IV (1975), pp. 263-78; D.S. Thatcher, *Musical Set-tings of Nietzsche Texts: An Annotated Bibliography (Part /)*, ivi, pp. 284-323; Id., *Musical Settings of Nietzsche Texts: An Annotated Bibliography (Part /)*, V (1976), pp. 355-83; F.R. Love, *Nietzsche's Quest for a New Aesthetic of Music. 'Die allergrößte Symphonie', 'Großer Stil', 'Musik des Südens'*, VI (1977), pp. 154-94; Janz 1978; M. Montinari, *Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren*, VII (1978) (tr. it. *Nietzsche e Wagner cent'anni fa*, in Id., *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981: 14-29); Thatcher 1978; Bruse 1984; D. Schellong, «.. und im Kleinsten luxuriert. Zur Bedeutung von Nietzsches Diagnose der *décadence* in der Musikpraxis», XIII (1984), pp. 412-36; E. Heftrich, *Nietzsches 'Tristan'*, XIV (1985), pp. 22-34; K. Kropfinger, *Wagners Musikbegriff und Nietzsches 'Geist der Musik'*, ivi, pp. 1-12; M. Montinari, *Nietzsche-Wagner im Sommer 1878*, ivi, pp. 13-21; D.S. Thatcher, *Musical Settings of Nietzsche's Texts. An Annotated Bibliography* (111), i XV (1986), pp. 440-52; Th. Baumeister, *Stationen von Nietzsches Wagnerrezeption und Wagnerkritik*, XVI (1987), pp. 288-309; K. Kaufman, 'Gondeln, Lichter, Musik'. Fr. Nietzsche's 'Venedig' Gedicht und sein metaphorische Umfeld, XVII (1988), pp. 158-78; Laks 1989; P. Wapneski, *Nietzsche und Wagner. Stationen einer Beziehung*, XVIII (1989), pp. 401-23; M. Ferrari Zumbini, *Nietzsche in Bayreuth: Nietzsches Herausforderung, die Wagnerianer und die Gegenoffensive*, XIX (1990), pp. 246-91; F.-P. Hudek, *Nietzsche im Lichte der Musik-Fachwelt Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*, ivi, pp. 230-45; S. Mandel, *Gene U and Wagner: Midwives to Nietzsche's 'The Birth of Tragedy'*, ivi, pp. 212-29; M. Pernet, *Friedrich Nietzsche über Gustav Krug, seinen «ältesten Freund und Bruder in arte musica»*. Aus dem Nachlass der Familie Krug, ivi, pp. 488-518; Z. Roman, *Nietzsche via Mahler Delius and Strauss: a New Look at some «fin-de-siècle» «Philosophical Music»*, ivi, pp. 292-311; C. Crawford, *Nietzsche's Great Style: Educator of the Ears and of the Heart*, XX (1991), pp. 210-37; E. Heftrich, *Nietzsche Auseinandersetzung mit der «Kritik der Ästhetischer Urtheils-kraft»*, ivi, pp. 238-66; A. Patzer, E. Rohde in Bayreuth. Sieben ungedruckte Briefe an die Braut, ivi, pp. 359-84; Miklowitz 1995; R. Reschke, *Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren. Friedrich Nietzsche frühe Skizze zu einer Ästhetik der Moderne*, XXIV (1995), pp. 1-16; M. Riedel, *Ein Seitenstück zur 'Geburt der Tragödie'. Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie*, ivi, pp. 45-61.

Approfondiscono ulteriormente il rapporto dei primi scritti con la produzione saggistica di Wagner, Barbera, Campioni 1983 e 1983a; Barbera 1992. Fra le interpretazioni del distacco dalle tesi del maestro si segnalano invece Morpurgo-Tagliabue 1984; M. Eger, «*Wenn ich Wagnern den Krieg mache*»: *Der Fall Nietzsche und das Menschliche, Allzumenschliche*, Knauer, München 1991.

Il rapporto con Peter Gast (già compendiato nella raccolta F. Nietzsche, *Lettres à Peter Gast*, 2 voll., intr. e note di A. Schaeffner, Editions du Rocher, Principauté de Monaco 1957) è al centro dello studio di Love 1981. Altri saggi approfondiscono il confronto con Brahms (Thatcher 1973), Bizet (G.-H. Leiner, *To Overcome One's Self: Nietzsche, Bizet and Wagner*, in «*Journal of Nietzsche Studies*», IX/X, 1995, pp. 132-73) e Schumann (Lem-co 1996).

Tra i lavori collettivi si segnalano: Fubini (a cura di) 1984 (saggi di S. Barbera, D. Borchmeyer, G. Campioni, E. Heftrich, C.P. Janz, K. Kropfinger, M. Mila, M. Montinari, L. Pestalozza); D. Janicaud (a cura di), *Nouvelle lectures de Nietzsche, L'Age d'Homme*, Lausanne 1985 (saggi di interesse musicale di A. Villani, E. Blondel, J.-E. Marie); M.A. Gillespie, T.B. Strong (a cura di), *Nietzsche's New Seas*, The University of Chicago Press, Chicago 1988 (in particolare i contributi di M.A. Gillespie, C.P. Janz, T.B. Strong); Steiert (a cura di) 1991 (saggi di H.-J. Bauer, F.-P. Hudek, A. Janik, C.P. Janz, U. Kienzle, P. Revers, E. Roch, S. Rode, D. Schellong, M. Stege-mann, G.J. Winkler, H. Wisskirchen).

Ritracciano la filosofia del tragico gli studi di Silk, Stein 1981; R. Hollinrake, *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*, George Allen & Unwin, London 1982; D. Lenson, *The*

Birth of Tragedy: A Commentary, Tawayne Publishers, Boston 1987; P. Heckman, *The Role of Music in Nietzsche's «Birth of Tragedy»*, in «British Journal of Aesthetics», XXX (1990), pp. 351-60; J. Sallis, *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, University of Chicago Press, Chicago 1991; B. Schmidt, *Der ethische Aspekt der Musik. Nietzsches «Geburt der Tragödie» und die Wiener klassische Musik*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991; W. Klein, *Tragic Figures: Music and Image in Nietzsche's «The Birth of Tragedy»*, in «International Studies in Philosophy», XXVII (1995), pp. 17-31.

Altri recenti studi sviluppano le linee tematiche sopraindicate: P. Boudot, *Nietzsche. Le momie et le musicien*, Laffont, Lyon 1981; A. Del Caro, *Dionysian Aesthetics. The Role of Destruction in Creation as reflected in the Life and Works of F. Nietzsche*, Long, Frankfurt/M-Bem-Cirencester 1981; E. Zuckerman, *Nietzsche and Music: «The Birth of Tragedy» and «Nietzsche Contra Wagner»*, in «Symposium. A Quarterly Journal in Modern Foreign Literature», XXVIII (1984), pp. 17-32; K. Higgins, *Nietzsche on Music*, in «Journal of the History of Ideas», ottobre-dicembre (1986), pp. 663-72; Li-bis 1986; R. Sünner, *Ästhetische Szientismuskritik: zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno*, Lang, Bern 1986; Hudek 1989; A. Bowie, *Nietzsche: The Divorce of Art and Reason*, in Id., *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester 1990 (cap. VIII); L.W. Ottman, *Art and Science: Nietzsche's Image of a Socrates Who Practices Music*, Diss., Philadelphia 1990; Meyer 1991; Fietz 1992; J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; B. Babich, *A Musical Retrieve of Heidegger, Nietzsche and Technology: Cadence, Concinnity and Playing Brass*, in «Man and World», XXVI (1993), pp. 239-60; Meyer 1993; Babich 1994; S. Bernstein, *Fear of Music? Nietzsche's Double Vision of the Musical Feminine*, in P.J. Bugar (a cura di), *Nietzsche and the Feminine*, University of Virginia Press, Charlottesville 1994, pp. 104-32; Borchmeyer, Salaquarda (a cura di) 1994 (si tratta dello strumento antologico più completo; cfr. la recensione di G. Figai, in «Nietzsche-Studien», XXV, 1996, pp. 435-38); W. Ross, *Rückkehr des Dionysos*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1994; D. Rossi, *Nietzsche: la verità dell'arte*, CEDAM, Padova 1994; J. Stambaugh, *Life without Music*, in *The Other Nietzsche*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 27-40; A. Edgar, *Weber, Nietzsche and Music*, in P. Segwick (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 89-103; Liébert 1995 (il volume riprende e amplia un saggio dallo stesso titolo incluso in F. Nietzsche, *Oeuvres*, ed. diretta da J. Lacoste e J. Le Rider, Laffont, Paris 1993: 1453-552); E.M. Jones, *Dionysos Rising: The Birth of the Cultural Revolution Out of the Spirit of Music*, Ignatius Press, San Francisco 1994; A. Storr, *Nietzsche and Musik*, in *Philosophy, Psychology and Psychiatry: Royal Institute of Philosophy, Supplement 37*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 213-27; R. Savone, *Il bello, il dionisiaco (Schiller-Nietzsche)*, Olschki, Firenze 1995; Strong 1996: 1-14; Allison 1996: 15-41; A. Heller, *Nietzsche and Parsifal*, in Id., *An Ethics of Personality*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 9-91; H. Schmid, *Nietzsche's Philosophical Nocturne*, in «New Nietzsche Studies», I (1996), 1-2, pp. 57-63; S.N. Starrett, *Nietzsche on Music: Womb/Birth Allegories and Analogies*, in «International Studies in Philosophy», XXVIII (1996), pp. 33-37.

IV Teoria dell'interpretazione

Rivolgendosi alla *canonizzazione del Nietzsche ermeneutico*, va innanzitutto segnalato come questa sia tardiva. Chiunque tenti di ricostruire i motivi per cui oggi si è soliti considerare Nietzsche uno dei padri storici della filosofia ermeneutica (nel senso che il suo pensiero sarebbe, da un lato, fondato in larga parte su procedimenti interpretativi e, dall'altro, volto a una riflessione sull'interpretazione come modalità ontologica universale) si imbatte ben presto nel fatto che la «storia» di tale ricezione non è altro che una delle conseguenze della storia dell'ermeneutica novecentesca, o, più precisamente, della sua emancipazione filosofica (Heidegger e Gadamer). Non è un caso che quasi tutti gli studi abbiano di solito dovuto prima di tutto giustificare l'arruolamento nel canone ermeneutico di un pensiero che, come quello nietzscheano, non ha mai prodotto una riflessione esplicita, e tanto meno sistematica, sulla dottrina dell'interpretazione (ma le rarissime occorrenze nelle sue pagine del termine «ermeneutica» non legittimano affatto la sua esclusione da questo orientamento, o quanto

meno non più di quanto le rarissime occorrenze del termine «ontologia» inibiscano una considerazione ontologica del suo pensiero). Quindi, nonostante sia divenuto per alcuni addirittura il simbolo dell'*episteme* novecentesca (della crisi del fondazionalismo in seguito alla «morte» congiunta di Dio e dell'uomo; cfr. Foucault 1966: 412), il pensiero di Nietzsche non è mai parso facilmente inquadrabile nelle categorie della vulgata ermeneutica postgadameriana. La sua ricezione ermeneutica rappresenta quindi, a tutti gli effetti, un fenomeno tardivo. Non che mancassero gli studi volti a sottolineare il grado di consapevolezza dell'orientamento prospettivista della sua filosofia (focalizzata sul processo dell'essere quale interpretare ed essere-interpretato già secondo Jaspers 1936: 264-301), ma del tutto impensato è rimasto per lungo tempo, a eccezione di un generico richiamo alle conseguenze soggettivistiche del trascendentalismo neokantiano, il rapporto di Nietzsche con l'ermeneutica ottocentesca e con i suoi concetti-chiave. Del resto è quasi ovvio che la filosofia europea, ancora relativamente ignara della portata universalmente filosofica che l'ermeneutica avrebbe di lì a poco assunto, non potesse fare altro che ravvisare nell'interpretazione una metafora estetizzante del rapporto tra l'uomo e l'essere: una genericità che, peraltro, non è assente neppure in chi, riconoscendo proprio a Nietzsche il merito di aver ricondotto la filosofia a «interpretazione» (si tratta, a voler essere precisi, di una costellazione di termini: *Interpretation, Auslegung, Deutung, Ausdeutung*) (è la nota tesi di Ricoeur 1965: 39; ma cfr. anche Matthiae 1952), e precisamente a una «interpretazione delle interpretazioni», non essendo la vita a sua volta altro che interpretazione (Ricoeur 1969: 25), si è però ben guardato dal fornire a questa tesi un adeguato contesto storiografico, accontentandosi di un generico arruolamento nella cosiddetta «scuola del sospetto» (in compagnia di Marx e Freud).

Se la sottovalutazione del «Nietzsche ermeneutico» appare comprensibile nel quadro di un'ermeneutica primonovecentesca che si autocomprendeva quasi esclusivamente come metodica delle scienze dello spirito - è il caso, paradigmatico, di Dilthey, che in Nietzsche non vede che un'interpretazione immanentistica e vitalistica del mondo, o tutt'al più un preambolo critico del proprio storicismo, esorcizzandone così la radicale dissoluzione del soggetto metafisico su base ermeneutica (sul rapporto Nietzsche-Dilthey cfr., ad esempio, J. Kamerbeek, *Dilthey versus Nietzsche*, in «Studia philosophica», X, 1950, pp. 52-84, e G. Misch, *Dilthey versus Nietzsche*, in «Die Sammlung», VII, 1952, pp. 378-95) -, non può però non sorprendere nel quadro della svolta «ontologica» inaugurata da Heidegger. Questi, pur connettendo esplicitamente la storicità dell'esserci alla triplicità storiografica teorizzata da Nietzsche (storia monumentale, antiquaria, critica) (cfr. Heidegger 1927: 473-75), e ravvisandovi un'anticipazione del proprio impegno a fondare la storiografia nella storicità dell'esserci, non sembra infatti guardare a Nietzsche nel senso di una teoria dell'interpretazione; il che, viceversa, accade con Gadamer, che riconduce all'ontologia ermeneutica nietzscheana l'universale fenomenologia interpretativa di Heidegger (Gadamer 1960: 304). Ma la sottovalutazione di Nietzsche prosegue, se non altro perché anche Gadamer, esimendosi dallo spiegare in dettaglio l'ascendenza nietzscheana della propria impostazione (neppure quanto alla linguisticità dell'essere), preferisce stigmatizzare il fraintendimento antiquario (causato da un'inadeguata concezione dell'«orizzonte») che ravvisa nella seconda *Inattuale*. In effetti, il continuismo dialogico posto da Gadamer alla base dell'accadere storico, e volto a fornire una garanzia cognitiva pur nel divenire degli orizzonti, è per Nietzsche decisamente in secondo piano rispetto all'esigenza di demistificare la presunta continuità della tradizione (cfr. Schröter 1982: 247-48). Sul confronto Nietzsche-Gadamer si veda N. Davey, *Hermeneutic Process: Gadamer versus Nietzsche on the Subjectivity of Interpretation*, in «International Journal of Philosophical Studies», II (1981), pp. 45-60.

Altrettanto emblematico è il fatto che un teorico dell'ermeneutica metodica d'ispirazione diltheyana quale Emilio Betti, per alcuni forse il primo (così Baeumler 1963: 114) a interessarsi delle implicazioni ermeneutiche dell'opera nietzscheana (Betti 1942 e 1955), si sentisse però costretto a temperarne l'estremismo, privilegiando solo certe opere e gli aforismi meno relativistici e anticristiani, allo scopo di apparentare Nietzsche all'orizzonte romantico-idealistico, di situarlo all'interno di un «umanesimo pratico» in cui convivano il prospettivismo e la solidarietà sincronica e diacronica degli esseri umani (su Betti lettore di Nietzsche, cfr. Griffero 1988: 72-79). Per un riesame della ricezione ermeneutica di Nietzsche cfr. Ferraris 1988: 189-97; Ferraris 1989: 125-45; Figi 1981 (ove si indaga il giudizio dato su Nietzsche da Dilthey, Heidegger e Gadamer).

Quanto all'altro grande tema legato al primo, quello de\Vestremismo dell'ermeneutica di

Nietzsche, occorre sottolineare alcuni punti. E verosimilmente che la persistente sottovalutazione dell'orientamento globalmente ermeneutico dell'opera di Nietzsche (attestata ad esempio dall'assenza di titoli a essa dedicati tanto nel repertorio di N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Philosophia, Düsseldorf 1968, quanto nelle bibliografie nietzscheane fino agli anni Settanta) dipendesse da vari fattori: dalla consapevolezza della sua costante contraddittorietà (cfr. Biser 1980), da un'incompleta ricognizione dei materiali della *Volontà di potenza*, ma soprattutto dalla straordinaria difficoltà di far rientrare il radicale prospettivismo nietzscheano nell'orizzonte di una teoria ermeneutica sistematica e per ciò stesso meno radicale (si veda, ad esempio, con quale fatica tenta di rinvenirvi una qualche ascendenza schleiermachenana Hamacher 1979: 146). Laddove è parso agevole porre in relazione la concezione nietzscheana dell'interpretazione con gli esiti antideterministici e costruzionistici delle scienze naturali novecentesche (si veda, ad esempio, Grimm 1977: 70-77), la sua universalizzazione della categoria stessa di «interpretazione» - è la vita che interpreta se stessa, guidata dai quasi-trascendentali giudizi di valore e dalla virtualità finzionalizzante del linguaggio (così Boehm 1978: 13) - è, per contro, persa a lungo assai poco gestibile, definendo un orientamento che aggira ogni esigenza metodica e qualsiasi rapporto con una residua sostanza tradizionale («oggetto», «oggetto», «testo» ecc.), e la cui pretesa di definire l'esistenza in termini testuali non poteva che essere relativamente estranea a lettori ancora non sintonizzati su una nozione trasvalutata e ontologicamente indeterminata di «testo» come esito di interpretazioni precedenti e «pre-testo» per sviluppi ulteriori (come giustamente osserva Lacoue-Labarthe 1973: 12).

Si potrebbe affermare, paradossalmente, che l'ermeneutica ha sottovalutato Nietzsche, perché questi è stato «troppo» ermeneutico (dal che si potrebbe forse anche evincere che non solo è stato, come vuole Heidegger, l'ultimo metafisico, ma anche l'ultimo ermeneutico), non accontentandosi di ridurre i «fatti» a interpretazioni - interpretativa è, infatti, la sfera originaria che precede l'esperienza, quella uniformemente modellata dalla consuetudine, ma da ultimo anche quella che spiega e giustifica (si veda Abel 1990) -, ma dissolvendo su base convenzionalista, pur senza averle mai precedente-mente formalizzate, le nozioni basilari di qualsiasi ermeneutica degna di questo nome (Pautrat 1971: 283). In nome di un solo paradigma, che ravvisa nel mondo un'incessante formazione di testi e quindi un'ininterrotta produzione di nuovi significati, sono poste fuori gioco le venerande distinzioni tra testo e interpretazione, tra autore e interprete, persino tra il «prima» e il «dopo» quali punti d'articolazione del processo ermeneutico, e sono inoltre definitivamente ratificati tanto l'infinito (già romantico) distanziamento dell'oggetto della conoscenza (dove la definizione del senso in termini di ineffabilità psicologico-temporale e la conseguente apologia del fraintendimento), quanto l'esigenza di ovviare - ed è appunto il caso di Nietzsche - con un profluvio nevrotico di pubblicazioni e interpretazioni (dove l'attribuzione a ogni autore di un'infinita creatività di significati) alla massificazione letteraria e alla conseguente e inevitabile svalutazione del singolo testo (per questa originale analisi socio-culturale dell'umorale prospettivismo nietzscheano si veda Rupp 1982).

Un terzo tema è poi quello della collocazione di *Nietzsche ira deriva del senso e «relativa» obiettività*. Pur ritenendo superflua, se non impossibile, una scelta di principio tra una interpretazione che sogna di decifrare la verità, o l'origine pre-interpretativa del gioco segnico in cui già da sempre ci muoviamo, e un'altra interpretazione, che invece non crede nell'esistenza di un'origine e accetta di muoversi in quel gioco, Derrida (1967: 376) recluta senza incertezze Nietzsche nel secondo modello. Ma la «dottrina» dell'interpretazione del filosofo tedesco rinvia davvero a una prassi segnico-ermeneutica antinostalgica e ametodica, o non è piuttosto il tenace tentativo (non importa quanto velleitario) di coniugare il principio antidogmatico della libertà-infinità delle interpretazioni e quello che invece addestra alla scelta dell'interpretazione migliore? Se vale la prima ipotesi, infatti, si può ben dire che, riducendo qualsiasi nozione e fatto di valore argomentativo-probatorio, anzi qualsiasi razionalità, a una falsificazione interpretativo-prospettica, Nietzsche abbia portato l'ermeneutica al suo punto di non ritorno (la cui presunta abissalità spesso non è altro che l'esagerazione di normali difficoltà pragmatiche), o per meglio dire all'afasia filosofica e scientifica, rendendola indistinguibile dall'esistenza già da sempre data e dispensando così la pratica dell'interpretazione dalla critica delle proprie modalità conoscitive. È quasi superfluo osservare che molti recenti studi si adoperano appunto per evitare questa immagine sconsolatamente indifendibile del prospettivismo nietzscheano, optando per soluzioni «estetizzanti» suggerite dal carattere letterario della sua opera, oppure cercando di ricondurla,

sulla base di un campione testuale adeguatamente reinterpretato sul piano filologico, a un progetto meno pregiudizialmente avverso a criteri di «relativa» obiettività.

Passando a segnalare gli *studi generali* qui pertinenti: sono pochi i lavori espressamente dedicati alla «teoria» dell'interpretazione di Nietzsche, tra i quali ricordiamo qui solo gli articoli di Bertman 1973, e Davey 1986 (tratti estetici della filosofia intesa come interpretazione), ma soprattutto l'ampio lavoro di Figi 1982, che, pur avendo il merito di fornire finalmente un contesto esplicitamente ermeneutico (e semiotico) ai pensieri nietzscheani, offre tuttavia sul piano teoretico molto meno di ciò che promette, limitandosi in molti casi a parafrasare gli aforismi postumi più rilevanti sotto il profilo ermeneutico. Si vedano inoltre Schacht 1986; J. Fekete, *Interpretation, Inter-minability, Evaluation*, in Id. (a cura di), *Life After Postmodernism*, St. Martin Press, New York 1987, pp. 120-40; C.W. Harvey, *Nietzsche On Knowledge And Interpretation*, in «Diálogos», XXII (1987), pp. 65-76. Lo studio attut'oggi forse più equilibrato e informativo sull'orientamento ermeneutico nietzscheano è quello di Schrift 1990.

Titoli centrali sono qui quelli di *ermeneutica, metafisica, nichilismo*. Per evitare che la tesi (anche nietzscheana) dell'universalità dell'ermeneutica ricada sul piano di una metafisica pericolosamente descrittivista («tutto è interpretazione»), rivelandosi così non all'altezza del rivoluzionario prospettivismo nietzscheano, Vattimo ha instancabilmente proposto di valorizzare maggiormente l'emergenza moderna (nell'epoca cioè del nichilismo) della sensibilità ermeneutica e i caratteri di rischio e sfida che la caratterizzano in Nietzsche e Heidegger. Tra i suoi molti lavori sul tema ricordiamo: *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967; Vattimo 1974, 1980, 1981, 1985a, 1986. Per una lettura della coincidenza di essere e interpretare nel quadro del pensiero del rapporto teoria-prassi, cfr. Djuric 1985, mentre per una approfondita lettura dell'interpretazione come attività (irriducibile alla mera Aggettività) della volontà di potenza, si può vedere Müller-Lauter 1974, di cui ricordiamo anche l'opera maggiore (Müller-Lauter 1971). Sul tema cfr. inoltre B.E. Babich, *Nietzsche And The Philosophy of Scientific Power. Will To Power As Constructive Interpretation*, in «International Study in Philosophy», XXII (1990), pp. 79-92. Si richiamano varie volte al problema dell'interpretazione anche l'ormai classico studio di Deleuze 1962, e R. Schusterman, *Beneath Interpretation: Against Hermeneutic Holism*, in «The Monist», LXXIII (1990), pp. 181-204; P. Carravetta, *Préfacés to the Diaphora: Rhetoric, Allegory and the Interpretation of Postmodernity*, Prude University Press, West Lafayette 1991.

Altrettanto interessanti sono i lavori che analizzano l'approccio ermeneutico nietzscheano in stretta connessione con la sua formazione filologica. Ricordiamo qui almeno Pöschl 1979; Figi 1984; H. Birus, *Wir Philologen. Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation*, in «Revue Internationale de Philosophie», CLI (1984), pp. 373-95 e Birus 1984. Per un approccio più complessivo e che tematizza la nozione centrale di genealogia, si vedano Blondel 1986; Clark 1986; Hoy 1986. Cercano di ricondurre il criterio nietzscheano della verità alla filologia Granier 1966 (convivenza in Nietzsche di due ideali: se da un lato la verità è una variabile dell'utilità per la vita, dall'altro è la meta di una ricerca che sacrifica invece l'utilità alla probità filologica) e Seigfried 1975.

Si arriva con ciò al problema del nesso fra *prospettivismo e pensiero moderno*. Un altro rilevante aspetto della critica più recente concerne una interpretazione della filosofia nietzscheana nel quadro di una rilettura complessiva della genesi dell'orientamento prospettivista moderno, come esito tanto della monadologia leibniziana quanto del trascendentalismo postkantiano (per i riferimenti a Lange, Teichmüller ecc. rimandiamo alla sezione bibliografica successiva). Più in generale si vedano i lavori di Simon 1986 e 1992; Heller 1972; Grimm 1977 (secondo cui l'interpretazione come «selezione» non contraddirebbe il criterio dell'*adaequatio*); Maurer 1979 (prospettivismo nietzscheano come revoca dell'ipotesi platonica di un bene in sé); e in modo particolare i numerosi saggi di Kaulbach: 1969, 1973, 1979, 1980, 1981-82, 1985, 1986, 1990 - studi ripresi nel più recente (1990a: 210-324), e volti a ravvisare nel prospettivismo nietzscheano una filosofia sperimentale in equilibrio tra persuasione e scempi. Un adeguato inquadramento storico, con particolare attenzione al confronto con Leibniz e al prospettivismo come diagnosi del pluralismo moderno, è fornito anche da S. Müller 1982; Gerhardt 1989 (prospettivismo come autarchia semantico-esistenziale dell'uomo all'indomani della «morte di Dio»), e soprattutto da T. Müller 1995, che discute i principali orientamenti critici e presta una particolare attenzione al nesso tra il prospettivismo e lo stile aforistico. Sul tema, particolarmente sentito in ambito anglosassone, cfr. inoltre M. Conrad, *Overcoming Dualism. A Critique of Some Recent Interpretation of*

Nietzschean Perspectivism, in «The Southern Journal of Philosophy», XXXII (1994), pp. 251-69; K. Wal-lance, *Nietzsche's and Wittgenstein's Perspectivism*, in «The Southwestern Journal of Philosophy», IV (1973), pp. 101-107; J.E. Atwell, *Nietzsche's perspectivism*, in «The Southern Journal of Philosophy», XIX (1981), pp. 157-70; K.S. Walters, *The Ontological Basis of Nietzsche's Perspectivism*, in «Dialogue. Journal of Phi Sigma Tau (Milwaukee/Wis.)», XXIV (1981), pp. 35-46; N. Davey, *Nietzsche's Doctrine of Perspectivism*, in «Journal of The British Society for Phenomenology», XIV (1983), pp. 240-57; W. Mittel-man, *Perspectivism, Becoming, and Truth in Nietzsche*, in «International Study in Philosophy», XVI (1984), pp. 3-22; M. Fowler, *Nietzschean Perspectivism: «How Could Such A Philosophy Dominate?»*, in «Social Theory and Practice», XVI (1990), pp. 119-62; J.C. Gilmous, *Perspectivism and Postmodern Criticism*, in «The Monist», LXXIII (1990), pp. 233-46; P. Red-ding, *Nietzschean Perspectivism and the Logic of Pradical Reason*, in «Phi-losophical Forum», XXII (1990), pp. 72-78; R. Roth, *Nietzsche's Metaper-spectivism*, in «International Study in Philosophy», XXII (1990), pp. 67-77; W.J. Thompson, *Perspectivism: Aquinas and Nietzsche on Intellect and Will*, in «American Philosophical Quarterly», LXVIII (1994), pp. 451-73.

Ormai nutrita è poi la letteratura che si dedica ai *paradossi nietzscheani*. Il prospettivismo nietzscheano interessa da qualche decennio anche la cosiddetta filosofia analitica (in specie in ambito americano). Se il suo primo orientamento è stato quello (*pars destruens*) di evidenziare la contraddittorietà di molte nozioni nietzscheane, in specie quella di interpretazione e prospettiva, sino a decretarne l'inconsistenza logica - che cosa significa interpretare, ad esempio, se non è più qualcosa che facciamo, ma semplicemente ciò che noi già sempre siamo? (così sul nostro tema uno studio pur importante come quello di Danto 1965, che enfatizza la valenza pragmatica della gnoseologia nietzscheana -, oggi la tendenza prevalente sembra piuttosto quella di cercare eventualmente delle soluzioni ai paradossi, nel quadro ora di una gnoseologia pragmatica, ora di una più attenta considerazione delle cognizioni scientifiche del tempo di Nietzsche. In questo senso si vedano i lavori di Grimm 1979; Schacht 1986; Clark 1990; Poellner 1995, come pure, più in generale, i pregevoli contributi di Magnus 1979, 1983, 1983a). Sulla ricezione americana di Nietzsche e sulle controversie di orientamento analitico (com'è ovvio particolarmente assate sulla consistenza logica delle sue tesi), cfr. Andina 1998 e Id., *Nietzsche e i suoi interpreti americani (1945-1970, 1970-1990)* in «Cultura e scuola», 135-136 (1995), pp. 222-33, e 137 (1996), pp. 177-97.

Ultimo tema da segnalare è quello dei legami fra *interpretazione* e «stile». Una delle tendenze oggi ricorrenti è quella di tentare di risolvere le (auto)contraddizioni performative dell'ermeneutica nietzscheana sul piano dello stile letterario di volta in volta adottato. Di questo orientamento, inaugurato su larga scala da Kofman 1972 e Derrida 1972, ulteriori esempi sono Bräutigam 1977 (la strategia prospettica come messa in opera della regola del «distacco ironico») e soprattutto Nehamas 1983 e 1985 (il prospettivismo come selezione finalizzata - diventa ciò che sei! - alla costruzione della personalità). Cfr. inoltre Babich 1994. Di qualche interesse anche il tentativo di Solomon 1996 di spiegare il relativismo di Nietzsche, riconducendo le sue argomentazioni e la loro contraddittorietà all'intenzione di riferirsi polemica-mente ad autori e concetti di volta in volta differenti. Si vedano inoltre G. Shapiro, *Zarathustra's Hermeneutics Lesson*, in «Mosaic. A Journal for the Comparative Study of Literature and Ideas (Winnipeg)», XIV (1981), pp. 37-49; C. Jacobs, *The Dissimulative Harmony. The Image of Interpretation in Nietzsche, Rilke, Artaud and Benjamin*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.

V. Ontologia

Sulla *nuova immagine di Nietzsche* recentemente delineata rispetto alle questioni qui pertinenti cfr.: Müller-Lauter 1971; Köster 1973. Per l'apporto della cultura francese, cfr.: Montinari 1987; Pestalozzi 1978, Utile è uno sguardo sulla *biblioteca scientifica* di Nietzsche: M. Oehler 1942; Schlechta, Anders 1962; Campioni, Venturelli (a cura di) 1992.

Un primo gruppo di temi va allora scorto nei titoli di *scienza, verità, teoria della conoscenza*, su cui cfr.: Hensel 1914; Andler 1920-31; Stein 1921; Mittasch 1952 (fondamentale); Granier 1966; Habermas (1968 e 1968a); Grimm 1977; J. Kirchhoff, *Zum*

Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in «Nietzsche-Studien», VI (1977), pp. 16-44; Wamock 1978; R. Löw, *Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik*, in «Merkur», XXXVIII (1984), pp. 399-409; W. Stegmaier, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in «Nietzsche-Studien», XIV (1985), pp. 69-95; J.T. Wilcox, *Nietzsche Scholarship and The Correspondent Theory of Truth: The Danto Case*, in «Nietzsche-Studien», XV (1986), pp. 337-57; Bittner 1987; Henke 1989; Moles 1990; Clark 1990; Allen 1993; Babich 1994; Poellner 1995; Richardson 1996. Rassegna sulla letteratura più recente in Schacht 1995.

Sul problema dell'adequatio e più in generale sul tema della verità cfr.: R. Pfeffer, *The Problem of Truth in Nietzsche's Philosophy*, in «Personalist», XXXII (1967), pp. 5-24; J. Sallis, *Nietzsche's underworld of Truth*, in «Philosophy Today», XVI (1972), pp. 12-19; G. Stack, *Nietzsche and Correspondence Theory of Truth*, in «Diálogos», XVI (1981), pp. 93-117; M. Clark, *On «Truth and Lie in the Extramoral Senses»*, in «International Study in Philosophy», XVI (1984), pp. 57-66; R. Noia, *Nietzsche's Theory of Truth and Belief in «Philosophy and Phenomenological Research»*, XLVII (1986), pp. 525-62; S.G. Crowell, *Nietzsche's View of Truth*, in «International Study in Philosophy», XIX (1987), pp. 3-18; K. Gemes, *Nietzsche's Critique of Truth*, in «Philosophy and Phenomenological Research», VI (1991), pp. 309-28; B.G. Alien, *Truth in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1993; A. Tanesini, *Nietzsche's Theory of Truth*, in «Australian Journal of Philosophy», LXXIII (1995), pp. 548-59; B.D. den Ouden, *Essays On Reason, Will, Creativity, and True. Studies in the Philosophy of Friedrich Nietzsche*, University Press of America, Lanham 1982; G. Stack, *Nietzsche: Man, Knowledge, and Will to Power*, Hollowbrook, Durango 1994. Cfr. inoltre Nehamas 1985, sull'idea di «cosa» come somma o risultanza dei suoi effetti (il riferimento è alla funzione del fonema così come è analizzata da Ferdinand de Saussure).

Questa serie di lavori è accomunata dalla recente tendenza degli interpreti americani a leggere Nietzsche in senso neokantiano, per evidenziarne gli interessi non solo gnoseologici, ma anche di filosofia della natura: G. Stack, *Nietzsche's Analysis of Causality*, in «Idealistic Studies», XII (1982), pp. 260-75; Id., *Riemann's Geometry and Eternai Réurrence as a Cosmological Hypothesis. A Replay*, in «International Study in Philosophy», XXI (1989), pp. 37-40; P. Heckam, *The Role of Science in Uman-all-too-Human*, in «Man and World», XXV (1992), pp. 147-60; S.P. Schwartz, *The Status of Nietzsche's Theory of the Will to Power in the Light of Contemporary Philosophy of Science*, in «International Study in Philosophy», XXV (1993), pp. 85-92; R.L. Anderson, *Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science*, in «Studies in History and Philosophy of Science», XXV (1994), pp. 729-50; D.W. Goldberg, *Nietzschean Réurrence: The Science and the Moment*, in «Auslegung», XX (1995), pp. 1-10.

Altro grande sottogruppo tematico è quello costituito dagli studi relativi alla filologia e linguistica. Qui cfr.: M. Haar, *Nietzsche and Metaphysical Language*, in «Man and World», IV, (1972), pp. 359-95; C. Welch, *The Sense of Language*, Nijhoff, The Hague 1973; R. Schacht, *Philosophy as Linguistic Analysis. A Nietzschean Critique*, in «Philosophical Studies», XXV (1974), pp. 153-71; D. Henke, *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Neske, Pfullingen 1981; A. Lingis, *The Language of the Gay Science*, in «Analecta Husserliana», XII (1982), pp. 313-19; Cataldi Madonna 1983; J. Whitman, *Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology*, in «Journal of the History of Ideas», XLVII (1986), pp. 453-68; Th. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1988; Meijers 1988; A.D. Schrift, *Genealogy and the Transvaluation of Philology*, in «International Study in Philosophy», XX (1988), pp. 85-95; J. Irmscher, *Friedrich Nietzsche and Classical Philology Today*, in «The Journal of Existentialism», XI (1989), pp. 963-66; Barbera 1992; M. Stingelin, *«Unsere ganze Philosophie ist Berechtigung des Sprachgebrauches». Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*, Fink, München 1996.

Un punto centrale è poi quello dell'interesse nietzscheano per la biologia, come testimonia già Würzbach 1928. Cfr. quindi: C.U.M. Smith, *Clever Beasts Who Invented Knowing: Nietzsche's Evolutionary Biology of Knowledge*, in «Biology & Philosophy», II (1987), pp. 65-91; T.Z. Long, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, in «International Study in Philosophy», XX (1988), pp. 112-28; A.I. Tauber, *A Typology of Nietzsche's Biology*, in «Biology & Philosophy», IX (1994), pp. 25-44. Sul rapporto tra biologia e teleologia cfr. Moiso 1992 e 1993.

Sui rapporti fra monadologia e fisica cfr.: Alexander 1920; Kaulbach 1979; M. Bauer 1984; Whitlock 1996. In particolare, la *Theoria Naturalis* di Boscovich permette a Nietzsche di sostituire l'idea del soggetto come *substratum* con quella di un'unità energetica, priva di estensione e di materia (il modello adoperato da Nietzsche è quello del punto inesteso di forza

bosco-vichiano» G. Stack, *Nietzsche and Boscovich's Natural Philosophy*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXII (1981), pp. 69-87; R. Small, *Bosovich contra Nietzsche*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XLIV (1987), pp. 419-35; H. Seigfried, *Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, Heisenberg*, in «Philosophy of Science», LVII (1990), pp. 619-30.

Nutriti sono, ancora, gli studi sugli *apporti neokantiani* al pensiero di Nietzsche (cfr. Fazio 1991). Sul contesto cfr. Fries (1807 e 1808); Herbart 1813; Liebmann 1865; Teichmüller 1882. Su neokantismo e finzionismo: Vaihinger (1911: 791-99, che è però già una traduzione pragmatica); Del Negro 1923. Sul dibattutissimo tema dell'*oltrepassamento della metafisica* (inteso come interpretazione neokantiana del kantismo) cfr.: Reboul 1974; Magnus 1983a; Ansell-Pearson 1987; Houlgate 1993.

Il fondamentale testo di Clark (1990) sintetizza poi tutta una serie di apporti che tendono a sottolineare la matrice neokantiana della riflessione di Nietzsche: J. Bergner, *Stirner, Nietzsche, and the Critique of Truth*, in «Journal of the History of Ideas», XI (1973), pp. 523-34; R.S.G. Brown, *Nietzsche and Kant on Permanence*, in «Man and World», XIII (1980), pp. 39-52; G. Stack, *Nietzsche's Critique of Things in Themselves*, in «Diálogos», XV (1980), pp. 33-57; Id., *Kant and Nietzsche's Analysis of Knowledge*, ivi, XXII (1987), pp. 7-40; R. White, *Nietzsche Contra Kant and the Problem of Autonomy*, in «International Study in Philosophy», XXII (1990), pp. 3-11; R.D. Hodge, *On Nietzsche's Enigmatic Anti-Kantian Categorical Imperative*, in «Conference», IV (1993), pp. 36-49; K. Mosser, *Nietzsche, Kant and the Thing in itself* in «International Study in Philosophy», XXV (1993), pp. 67-77; S.D. Weiss, *Nietzsche and the Thing in itself: Surviving Modern Kant Scholarship*, ivi, pp. 79-84.

In tema di *metafisica* si segnalano inoltre, oltre allo studio organico di Poellner 1995: A. Moles, *Nietzsche's Critique of Causality: Does This Entail His Rejection of Metaphysics?*, in «International Study in Philosophy», XVIII (1986), pp. 17-27; R.J. Hollingdale, *Theories and Innovations in Nietzsche: Logic, Theory of Knowledge and Metaphysics*, in P.R. Sedgwick (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge 1995; M. Haar, M. Gendre, *Nietzsche and Metaphysics*, State University of New York Press, Albany 1996.

Diversi i contributi sui debiti nietzscheani nei confronti di singoli autori. Sui rapporti fra *Nietzsche e Lange* cfr. Salaquarda (a cura di) 1978; A. Schmidt nella sua edizione di Lange 1866 (Suhrkamp, Frankfurt/M 1974) ricorda Nietzsche nella nota bibliografica (p. xxiv); Stack 1983 (opera standard); Crawford (1988: 37-40 sull'apporto neokantiano, ivi: 67-69 su Lange); Ansell-Pearson 1988; Poellner (1995: 139 ss.); Moles (1990: 61-62); G. Stack, *Nietzsche and Lange*, in «The Modern Schoolman», LVII (1979): 137-49; J.T. Wilcox, *The Birth of Nietzsche out of the Spirit of Lange*, in «International Study in Philosophy», XXI (1989), pp. 81-89. Sui rapporti fra *Nietzsche e Mach* cfr.: Mittasch 1952; Cacciali 1976; e cfr. ora von Wright 1982; Negri 1994. Sui rapporti fra *Nietzsche e Spir* cfr.: Claparède-Spir 1930; D'Iorio 1993. Testi: Spir 1873. Ma in generale, per il peso della *filosofia della natura* in Nietzsche, cfr. utilmente: Kaulbach 1980 e 1981-82; Gebhardt 1983; Spiekermann 1992.

Va poi inevitabilmente considerata la questione della *volontà di potenza* come tema ontologico. Qui ha aperto nuove vie, impostando il problema in modo antitetico a quello di Heidegger, Müller-Lauter 1974; cfr. anche Müller-Lauter 1978; Abel 1984; M. Bauer 1984; V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, De Gruyter, Berlin-New York 1996; A. Lingis, *The Last Form of the Will to Power*, in «Philosophy Today», XXII (1978), pp. 193-205; W. Mittelman, *The Relation between Nietzsche's Theory of the Will to Power and His Earlier Conception of Power*, in «Nietzsche-Studien», IX (1980), pp. 122-41 (viene tracciato rapidamente lo sviluppo della nozione di volontà di potenza all'interno del pensiero di Nietzsche); V. Cobb-Stevens, *Amor Fati and Will to Power in Nietzsche*, in «Analecta Husserliana», XII (1982), pp. 185-202; B. Magnus, *Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and Übermensch*, in «Journal of the History of Philosophy», XXIV (1986), pp. 79-98; G. Stack, *Nietzsche's Myth of the Will to Power*, in «Diálogos», XVII (1982), pp. 27-49; J. Buchanan, *Pathological Forms of the Will-To-Power*, in «Philosophy Today», XXVII (1983), pp. 52-65; M. Clark, *Nietzsche's Doctrines of the Will to Power*, in «Nietzsche-Studien», XII (1983), pp. 458-68 (la Clark si pone sulla linea di Kaufmann 1950, e legge la *Volontà di potenza* escludendo i *Frammenti postumi*); D.H. Freeman, *Nietzsche. Will to Power as a Foundation of a Theory of Knowledge*, in «International Study in Philosophy», XX (1988), pp. 3-14; B. Babich, *Nietzsche and the Philosophy of Scientific Power. Will to Power as Constructive Interpretation*, in «International Study in Philosophy», XXII (1990), pp. 79-92 (la volontà di potenza è riportata alla sua matrice scientifica: Bosovich, Spir Vogt).

Alla precedente, si lega la questione dei rapporti fra eterno ritorno e cosmologia. Per le fonti antiche, cfr. Djuric 1979. Inoltre: A. Blanqui, *Uéternité par les astres*, Baillière, Paris 1872 (tr. it. a cura di F. Desideri, *L'eternità attraverso gli astri*, Theoria, Roma 1983); G. Le Bon, *L'homme et les sociétés*, Rothschild, Paris 1881. Letteratura secondaria: Lowith 1935; Becker 1936 (sottolinea come in Germania si sia dato poco peso alla pretesa scientifica dell'eterno ritorno); Stambaugh 1972; Crombee 1974; Sterling 1977; Magnus 1979; Sugarman 1980; Spiekermann 1988; D'Torio 1995 (contributo recente e fondamentale). Più in dettaglio, cfr. ancora: G. Batault, *L'Hypothèse du retour éternel devant la science moderne*, in «Revue Philosophique», LVII (1904); H. Bois, *Le «Retour Eternel» de Nietzsche*, in «L'Année Philosophique», 1913; R. Pfeffer, *Eternai Réurrence in Nietzsche's Philosophy*, in «Review of Metaphysics», XIX (1965), pp. 276-300; G. Driscoll, *Eternai Réurrence*, in «Personalist», XLVII (1966), pp. 461-74; J.H. Combie, *Nietzsche as Cosmologist: The Idea of the Eternai Réurrence as a Cosmological Doctrine and Same Aspects of Its Relation to the Doctrine of the Will to Power*, in «Interpretation», IV (1974), pp. 175-95; L. Ha-tab, *Nietzsche and Eternai Réurrence: The Redemption of Time and Becoming*, University Press of America, Washington D.C. 1978 (il ritorno è inteso in senso prevalentemente etico, sottolineando l'importanza dell'esperimento psicologico del «come se»); A. Lingins, *Difference in the Eternai Return of the Same*, in «Res Phenomenological», VIII (1978), pp. 77-91; B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, Bloomington 1978 (l'eterno ritorno è considerato come una costruzione contromitica che dovrebbe adempiere alla stessa funzione del mito della caverna platonico); J. Krueger, *Nietzschean Réurrence as a Cosmological Hypothesis*, in «Journal of the History of Ideas», XVI (1978), pp. 435-44 (verifica alcuni fondamenti cosmologici della dottrina dell'eterno ritorno in riferimento alle critiche di Simmel 1907); A. Nehamas, *The Eternai Recurrence*, in «Philosophical Review», LXXXIX (1980), pp. 331-56 (accentuazione della portata etica del ritorno - che ha valore in quanto richiede una risposta immediata nei termini di un'accettazione complessiva della propria vita); P.J. Kain, *Nietzsche, Skepticism and Eternai Recurrence*, in «Canadian Journal of Philosophy», XIII (1983), pp. 365-87; R. Small, *Three Interpretations of Eternai Recurrence*, in «Dialogue» XXII (1983), pp. 91-112; G. Stack, *Eternai Recurrence Again*, in «Philosophy Today», XXVIII (1984), pp. 242-64; T.A. Long, *Nietzsche's Eternai Réurrence - Yet Again*, in «Nietzsche-Studien», XVI (1987), pp. 437-43.

VI. La questione dei testi

La GOA era il risultato di due progetti di edizione che non giunsero a compimento: *Werke*, a cura di P. Gast, 5 voll., Naumann, Leipzig 1893-94 [?]; *Werke*, a cura di F. Koegel, 12 voll., Naumann, Leipzig 1895-97. Accanto alla GOA, è da tenersi presente l'edizione *Werke*, a cura del Nietzsche-Archiv, 16 voll., Naumann, Leipzig 1899 (Kröner, Leipzig 1910) 1912 («Kleinoktav-ausgabe»). Una edizione che ebbe molto riscontro (sta alla base, per esempio, della unica traduzione italiana completa delle opere anteriore a Op: Monanni, Milano 1927 ss.) è *Werke. Taschenausgabe*, 11 voll., Leipzig 1906 (I-X Naumann, XI Kröner s.a. [1912]), che non comprende gli scritti postumi. Edizioni delle lettere promosse dal Nietzsche-Archiv: *Gesammelte Briefe*, a cura di E. Förster-Nietzsche-C. Wachsmuth, 3 voll., Schuster & Loeffler, Berlin-Leipzig 1904; *Friedrich Nietzsches Briefe an Mutter und Schwester*, a cura di E. Förster-Nietzsche, Insel, Leipzig 1926.

Vanno poi ricordate diverse antologie ed edizioni di postumi concorrenti con la «Volontà di potenza». *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß*, a cura di A. Baeumler, Kröner, Leipzig 1930 (ried. Kröner, Leipzig 1978²); con chiaro intento politico: Bergenbahn (a cura di) 1936, e Endres (a cura di) 1938. E ancora: *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches*, a cura di F. Würzbach, Pustet, Salzburg-Leipzig 1940 (ried. *Umwertung aller Werte*, dtv, München 1969, 1977²); *Werke des Zusammenbruchs*, a cura di F. Podach, Rothe, Heidelberg 1961.

Sulle vicende dell'Archivio cfr. innanzitutto E. Homeffer 1907; indi le prefazioni e relazioni introduttive alla ed. Beck (H.J. Mette, HKG 1,1: VII-CXXVI; W. Hoppe, K. Schlechta, HKG 11,1: VII-LVIII); Podach (1961: 412 ss., per la storia delle edizioni); Hollingdale (1965, parte IV); K. Schlechta, *Nietzsche-Chronik*, Hanser, München 1975; Peters 1977; Hoffmann (a cura di) 1991; McIntyre 1992; i testi citati in Ferraris 1992; Hoffmann (a cura di) 1993; Zapata

Galindo 1995. Sulla vicenda della manomissione di *Ecce homo*, Montinari 1972. Sulla figura di Gast, Love 1981.

Sulle *polemiche intorno alla edizione Schlechta* cfr.: Roos 1956; Pannwitz 1957; Schlechta 1958; Lowith 1958, 1958a, 1959; von den Stein 1958; Schlechta 1959 (con lettera aperta a Lowith, pp. 117-27, ripresa in Lowith 1987: 544-52); Champromis 1964. Sempre nel 1964, Lowith recensisce sulla «Neue Rundschau» (ora Lowith 1987: 526-34) i due ultimi libri di Podach, e prende nuovamente posizione contro l'edizione Schlechta. Sull'intera vicenda tornerà Roos 1973.

Sulla *edizione Colli-Montinari* vanno segnalati: Podach 1963; Campioni 1992. In particolare, su *Colli e Montinari* cfr.: Colli 1974 e 1980; Montinari 1982; Hahn 1992.

Infine, sulle *polemiche intorno alla pubblicazione della «Volontà di potenza» in Italia* si ricordano: Ferraris 1992; Campioni 1993; M. Ferraris, *Filologia col botto*, in «aut-aut», 256, luglio-agosto 1993, pp. 85-111.

VII. Testi utilizzati in questo libro**

AA.VV.

1964 *Nietzsche*, atti dell'VIII Colloquio internazionale di Royaumont (luglio 1964), Minuit, Paris 1967.

1973 *Nietzsche aujourd'hui*, atti del Colloquio internazionale di Cerisy-la-Salle (luglio 1972), 2 voll., Union Générale d'Editions, Paris.

Abel G.

1984 *Nietzsche. Die Dynamik des Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin-New York.

1990 *Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib*, in Djuric (a cura di) 1990, pp. 100-30.

Ackermann R.J.

1990 *Nietzsche. A Frenzied Look*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Adorno T.W.

1937 *Spätstil Beethovens*, in «Der Auftakt», XVII (tr. it. di F. Accurso e A. Arbo, *Il tardo stile di Beethoven*, in «aut-aut», 225, 1988, pp. 87-90).

1952 *Versuch über Wagner*, Suhrkamp, Frankfurt/M (tr. it. di M. Bortolotto, *Wagner. Mahler. Due studi*, Einaudi, Torino 1981³).

1962 *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M (tr. it. di G. Manzoni, *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1971).

Adorno T.W., Horkheimer M.

1947 *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam (tr. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966).

Agamben G.

1990 *La comunità che viene*, Einaudi, Torino.

Aguilar R.M.

1993 *Nietzsche y la Filologia Clásica*, in «Cuadernos de filología clásica», III, pp. 109-28.

Alexander S.

1920 *Space, Time, and Deity*, The Gifford Lectures at Glasgow 1916-18, Dover, New York 1966².

Allen B.

1993 *Truth in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-London.

Allison D.B.

1996 *Some Remarks on Nietzsche's Essay of 1871 «On Music and Words»*, in «New Nietzsche Studies», I, 1-2, pp. 15-41.

Althaus H.

1985 *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, Nymphenburger, München (tr. it. di M. Carpitella, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, Laterza, Roma-Bari 1994).

Andina T.

1998 *Il volto americano di Nietzsche*, La città del sole, Napoli.

Andler Ch.

1920-31 *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 voll., Bossard, Paris (nuova ed. 3 vol., Gallimard, Paris 1958).

1926 *Nietzsche und Jakob Burckhardt*, con una introduzione, *Andlers Nietzschewerk*, di G. Bianquis, Rhein, Basel-Strassburg.

André Y.M.

1741 *Essai sur le Beau* (1762²), in *Œuvres philosophiques du Père André*, a cura di V. Cousin, Paris 1843, pp. 1-190 (rist. anast. Slatkine, Genève 1969).

Andreas-Salomé L.

1894 *Nietzsche in seinen Werken*, Wien (nuova ed. Reissner, Dresden 1924; ed. a cura di E. e T. Pfeiffer, Insel, Frankfurt/M 1983).

Anglet K.

1989 *Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung*, Echter, Würzburg.

Ansell-Pearson K.J.

1987 *Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism*, in «Nietzsche-Studien», XVI, pp. 311-39.

1988 *The Question of FA. Lange's Influence on Nietzsche: A Critique of Recent Research from the Standpoint of Dionysian*, in «Nietzsche-Studien» XVII, pp. 539-54.

1991 *The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory*, in «Nietzsche-Studien», XX, pp. 267-83.

Ansell-Pearson K.J. (a cura di)

1991 *Nietzsche and the Modern German Thought*, Routledge, London.

Amott W.G.

1984 *Nietzsche's View of Greek Tragedy*, in «Arethusa», XVII, pp. 135-49.

Aschheim S.E.

1992 *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford.

1996 ed. tedesca a cura di K. Laermann con bibliografia a cura di B. Heber-Schärer, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Metzler, Stuttgart-Weimar.

Augustin G.

1936 *Nietzsches religiöse Entwicklung*, Kohlhammer, Stuttgart.

Avenarius R.

1876 *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Fues, Leipzig.

1888-90 *Kritik der reinen Erfahrung*, Fues, Leipzig (tr. it. di V. Somenzi, a cura di A. Verdino, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972).

Babich B.E.

1994 *Nietzsche's Philosophy of Science*, State University of New York Press, Albany (tr. it. di F. Vimercati, *Nietzsche e la scienza*, Cortina, Milano 1996).

Baer C.-E. von

1862 *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*, Hirschwald, Berlin.

Baeumer M.L.

1976 *Nietzsche and the Tradition of the Dionysian*, in O'Flaherty, Sellner, Helm (a cura di) 1976: 165-89.

Baumler A.

1923 *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (rist. con una postfazione, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967).

1931 *Die Unschuld des Werdens*, introd. alla antologia (omonima) degli scritti postumi di Nietzsche, Kröner, Leipzig, vol. I, pp. i-xl.

1931a *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931 (tr. it. di I. Strockner *et al.*, *Nietzsche filosofo e politico*, Lupa Capitolina, Padova 1983).

1934 *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, in «Nationalsozialistische Monatshefte», V (poi in Id., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1937, pp. 281-94).

1963 recensione di E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, in «Gnomon», XXXV, pp. 113-20.

Baioni G.

1981 *La filologia e il sublime dionisiaco*, in F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, tr. it. di S. Giametta e M. Montinari, Einaudi, Torino, pp. VII-LXIV.

Banfi A.

- 1924 *Federico Nietzsche*, Bocca, Milano.
- 1933-34 *Introduzione a Nietzsche. Lezioni 1933-34*, a cura di D. Formaggio, Isedi, Milano 1974.
- Barbera S.
- 1984 *Nietzsche, Wagner e la grande città*, in Fubini (a cura di) 1984: 103-15.
- 1992 *Apollineo e dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche*, in Campioni, Venturelli (a cura di) 1992: 45-70.
- Barbera S., Campioni G.
- 1983 *L'illusione e la musica. Note su Wagner e il giovane Nietzsche*, in Nietzsche. Verità-interpretazione, atti del Convegno di Rapallo (1981), a cura di A. Monti, Tilgher, Genova, pp. 33-72.
- 1983a *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Franco Angeli, Milano.
- Barnes J.
- 1986 *Nietzsche and Diogenes Laertius*, in «Nietzsche-Studien», XV, pp. 16-40.
- Barzellotti G.
- 1900 *La filosofia di F.G. Nietzsche*, in «Nuova Antologia», XXXV, n. 692, pp. 598-616.
- Bataille G.
- 1944 *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Gallimard, Paris (poi in Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1973, vol. VI, t. II; tr. it. di A. Zanzotto, *Nietzsche, il culmine e il possibile*, Rizzoli, Milano 1970, indi SE, Milano 1994).
- Baudelaire Ch.
- 1973 *Poesie e prose*, a cura di G. Raboni, Mondadori, Milano.
- Bauer HJ.
- 1991 *Friedrich Nietzsches Befremden vor dem Dämon seiner eigenen Musik*, in Steiert (a cura di) 1991: 323-42.
- Bauer M.
- 1984 *Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff: Nietzsches Auseinandersetzung mit J.T. Vogt*, in «Nietzsche-Studien», XIII, pp. 211-27.
- Baumgarten E.
- 1957 *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches*, Winter, Heidelberg.
- Bauschinger S. (a cura di)
- 1988 *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Francke, Bern-Stuttgart.
- Becker O.
- 1936 *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*, in «Blätter für die Deutsche Philosophie», IX, pp. 368-87 (poi in Id., *Dasein und Dawesen*, Neske, Pfullingen 1963, pp. 41-66).
- Behler E.

- 1978 *Nietzsche und die frühromantische Schule*, in «Nietzsche-Studien», VI, pp. 59-87.
- 1979 F. Schlegels 'Rede über die Mythologie' im Hinblick auf Nietzsche, in «Nietzsche-Studien», VIII, pp. 182-209.
- 1989 *Selbstkritik der Philosophie in der dekonstruktiven Nietzschelektüre*, in G. Abel, J. Salaquarda (a cura di), *Krisis der Metaphysik*, de Gruyter, Berlin-New York (tr. it. di F. Iurlano, *Tradizione romantica e decostruzione*, in Campioni, Venturelli, a cura di, 1992: 99-129).
- Benda C.E.
- 1925 *Nietzsches Krankheit*, in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», LX, pp. 65 ss.
- Benn G.
- 1950 *Nietzsche nach 50 Jahren*, in «Das Lot», IV, pp. 7-14 (tr. it. di L. Zagari, *Nietzsche cinquant'anni dopo*, in G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Adelphi, Milano 1992).
- Bergenhahn P. (a cura di)
- 1936 *Judentum/Christentum/Deutschtum*, Stegemann, Berlin.
- Bergmann P.
- 1987 *Nietzsche the Last Antipolitical German*, Indiana University Press, Bloomington.
- Bernard C.
- 1865 *Introduction à Vétude de la médecine expérimentale*, Bailliere, Paris (tr. it. a cura di F. Ghiretti, *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, Feltrinelli, Milano 1973³).
- Bemays J.
- 1857 *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, in «Abhandlungen der philosophisch-historischen Gesellschaft in Breslau», I, pp. 135-202 (rist. a cura di K. Gründer, Olms, Hildesheim 1970).
- Bemoulli C.A.
- 1908 *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang mit der bisherigen Forschung dargestellt*, 2 voll., Diederichs, Jena.
- Bernstein J.A.
- 1987 *Nietzsche's Moral Philosophy*, Associated University Press, London-Toronto.
- Berrichon-Seyden O. (a cura di)
- 1991 F. Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, Eclat, Combas.
- Bertman M.A.
- 1973 *Hermeneutics in Nietzsche*, in «The Journal of Value Inquiry», VII, pp. 254-60.
- Bertram E.
- 1918 *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin (nuova ed. ampliata, con postfazione di H. Büchner, Bouvier, Bonn 1965⁸; tr. it. di M. Keller, introduzione di L. Ritter Santini, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988).
- Betti E.

- 1942 *Per una interpretazione idealistica dell'etica di Federico Nietzsche* in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» LXXVI, pp. 209-20.
- 1955 *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1992.
- Bierl A.F.H.
- 1991 *Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und 'metatheatralische' Aspekte im Text*, Narr, Tübingen.
- Bindschedler M.
- 1954 *Nietzsche und die poetische Lüge. Recht und Gesellschaft*, Basel (nuova ed. De Gruyter, Berlin-New York 1966).
- Birus H.
- 1984 *Nietzsche als Interpret*, in «Euphorion», LXXVIII, pp. 436-49.
- Biser E.
- 1962 «Gott ist Tot». *Nietzsches Destruktion der christlichen Bewußtsein*, Kösel, München.
- 1980 *Das Desiderat einer Nietzsche-Flermeneutik*, in «Nietzsche-Studien», IX, pp. 1-37.
- Bittner R.
- 1987 *Nietzsches Begriff der Wahrheit*, in «Nietzsche-Studien», XVI, pp. 70-90.
- Blanchot M.
- 1983 *La communauté inavouable*, Minuit, Paris (tr. it. di M. Antomelli, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984).
- Bloch E.
- 1965 *Paradoxa und Pastorale bei Wagner*, in Id., *Literarische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M (tr. it. di S. Daniele, *Paradossi e pastorale in Wagner*, in R. Wagner, *Scritti scelti*, Longanesi, Milano 1983, pp. 7-51).
- Blondel E.
- 1986 *Nietzsche le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Puf, Paris.
- Blume F. (a cura di)
- 1974 *Epochen der Musikgeschichte in Einzeldarstellungen*, Bärenreiter, Kassel (tr. it. di A. Crespi, F. Piperno, P. Di Segni, R. Ortensi, *Storia della musica dal Medioevo ai giorni nostri*, Mondadori, Milano 1984).
- Blunck R.
- 1953 *Friedrich Nietzsche, Kindheit und Jugend*, Reinhardt, München-Basel.
- Boehm G.
- 1978 *Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Zur Bestimmung des Verhältnisses*, introduzione a H.-G. Gadamer, G. Boehm (a cura di), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M, pp. 7-60.
- Bohley R.
- 1976 *Über die Landesschule zur Pforte. Materialien aus der Schulzeit Nietzsches*, in «Nietzsche-

Studien», V, pp. 298-320.

Borchmeyer D.

1984 *Il Caso Wagner - paradigma del moderno. Nietzsche e la dialettica della décadence*, in Fubini (a cura di) 1984: 133-52.

1986 *Richard Wagner und Nietzsche*, in U. Müller, P. Wapnewski (a cura di), *Richard-Wagner-Handbuch*, Kröner, Stuttgart, pp. 114-36.

Borchmeyer D. (a cura di)

1996 *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Borchmeyer D., Salaquarda J. (a cura di)

1994 *Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*, Insel, Frankfurt/M.

Bommann F.

1989 *Nietzsches metrische Studien*, in «Nietzsche-Studien», XVIII, pp. 472-89.

Borsche T., Gerratana F., Venturelli A. (a cura di)

1994 «*Centauren-Geburt*». *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York.

Bortolotto M.

1966 *Prefazione*, in T.W. Adorno, *Wagner. Mahler. Due studi*, Einaudi, Torino 1981³, pp. 11-23.

1979 *Altra Aurora*, in F. Nietzsche, *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano 1988², pp. 9-73.

Boscovich R.

1758 *Philosophice naturalis theoria*, ex Typographia Remondiniana, Venetiis MDCCLVIII (tr. ingl. di J.M. Child, *A Theory of Natural Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass.-London 1966).

Bourget P.C.J.

1883 *Essais de psychologie contemporaine: Baudelaire, M. Renan, Flaubert, M. Taine, Stendhal*, Lemerre, Paris.

Brandes G.

1890 *Aristokratischer Radikalismus. Abhandlung über Friedrich*

Nietzsche, in «Deutsche Rundschau», LXIII, pp. 52-89.

Brandt R.

1991 D/e *Titelvignette von Nietzsches «Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik»*, in «Nietzsche-Studien», XX, pp. 314-28.

Bräutigam B.

1977 *Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerischer Verfahren*, in «Nietzsche-Studien», VI, pp. 45-63.

Brennecke D.

1976 *Die Blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts*, in «Nietzsche-Studien», V, pp.

Brose K.

1973 *Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches*, Lang, Bern-Frankfurt/M.

1990 *Sklavenmoral: Nietzsches Sozialphilosophie*, Bouvier, Bonn.

Brumme-Dresler Ch.

1987 *Nietzsches Philosophie in Musils Roman «Der Mann ohne Eigenschaften»*, Athenäum, Frankfurt/M.

Brunetière, F.

1883 *Le roman naturaliste*, Lévy, Paris.

Bruse K.D.

1984 *Die griechische Tragödie als «Gesamtkunstwerk» - Anmerkungen zu den musikästhetischen Reflexionen des frühen Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», XIII, pp. 156-76.

Brusotti M.

1997 *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Also sprach Zarathustra*, De Gruyter, Berlin-New York.

Bubnoff N. von

1924 *Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*, Kröner, Leipzig.

Bund H.

1919 *Nietzsche als Prophet des Sozialismus*, Tremont & Granier, Breslau.

Cacciari M.

1976 *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano.

1978 *L'impolitico nietzschiano*, in F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma, pp. 103-20.

Calder III W.M.

1983 *The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal*, in «Nietzsche-Studien», XII, pp. 214-54.

Campbell T.M.

1941 *Nietzsche's Geburt der Tragödie and Richard Wagner*, in «Germanie Review», XVI, pp. 185-200.

Campioni G.

1984 *Musica e illusione: Wagner e il giovane Nietzsche*, in Fubini (a cura di) 1984: 60-72.

1987 *'Verso qual meta si deve viaggiare'. Lettura dell'apofisma 223 da «Opinioni e sentenze diverse» di Friedrich Nietzsche (1987)*, in Campioni, Venturelli (a cura di) 1992: 131-52.

1992 *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Ets, Pisa.

1993 *Nel deserto della scienza. Una nuova edizione della Volontà di potenza di Nietzsche*, in «Belfagor», II, pp. 205-26.

Campioni G., Gerratana F. (a cura di)

1993 *Introduzione* a F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869 e Omero e la filologia classica*, Adelphi, Milano, pp. 9-50.

Campioni G., Venturelli A. (a cura di)

1992 *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli.

Cancik H.

1994 *«Philologie als Beruf». Zur Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches*, in Borsche, Gerratana, Venturelli (a cura di) 1994: 81-96.

1995 *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Metzler, Stuttgart-Weimar.

Carlyle T.

1841 *On Heroes, Hero-Worship, And The Heroic In History*, Chapman, London 1872 (tr. it. di R. Campanini, introd. di C. Gorlia, *Gli eroi e il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, Tea, Milano 1990).

Carnap R.

1932 *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», II, pp. 219-41 (tr. it. di A. Pasquinelli, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli, a cura di, *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 504-32).

Carnot S.

1824 *Réflexion sur la puissance motrice dufeu. Edition Critique avec Introduction et Commentaire, augmentée de documents d'archives et de divers manuscrits de Carnot*, Vrin, Paris 1978 (rist. anast. dell'ed. 1824).

Caspari O.

1874 *Die Thomson 'sche Hypothese von der endlichen Temperaturasuglei chung im Weltall, beleuchtet vom philosophischen Gesichts punkte*, Hörster, Stuttgart.

1877 *Die Urgeschichte der Menschheit, mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens*, Brockhaus, Leipzig.

1881 *Der Zusammenhang der Dinge; gesammelte philosophische Aufsätze*, Trewendt, Breslau.

Cassirer E.

1906 *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. Cassirer, Berlin 1911² (tr. it. di A. Pasquinelli, *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., Il Saggiatore, Milano 1968).

Cataldi Madonna L.

1983 *Il razionalismo di Nietzsche. Filologia e teoria della conoscenza negli scritti giovanili*, Esi, Napoli.

Cattin E. (a cura di)

1992 F. Nietzsche, *Le service divins des Grecs: Antiquités du culte reli jeux des Grecs*, Heme, Paris.

Champromis P.

- 1964 *Nietzsches Werke des Zusammenbruchs oder Zusammenbruch der editorischen Werke Podachs*, in «Philosophische Rundschau», XII, pp. 246-63.
- Chiarini P. (a cura di)
- 1984 *Introduzione*, in F. Nietzsche, *La nascita della tragedia. Ovvero grecità e pessimismo*, Laterza, Roma-Bari, pp. VI-XXXVIII.
- Churchland P.M., Hooker C.A.
- 1985 *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism*, University of Chicago Press, Chicago.
- Claparède-Spir H.
- 1930 *Friedrich Nietzsche und Afrikan Spir*, in «Philosophie und Leben», VI, pp. 242-50.
- Clark M.
- 1986 *Nietzsche's Perspectivistic Rhetoric*, in «International Studies in Philosophy», XVIII, 2, pp. 35-83.
- 1990 *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clausius R.
- 1865 *Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, conferenza pronunciata alla Züricher naturforschende Gesellschaft, 24 aprile 1865 [s.l., s.d.].
- 1867 *Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie*, 2 voll., Vieweg und Sohn, Braunschweig.
- Clauß L.F.
- 1933 *Die nordische Seele*, Lehmanns, München.
- Colli G.
- 1967 «*Richard Wagner a Bayreuth*» nell'opera di Nietzsche, in F. Nietzsche, *Opere*, Adelphi, Milano, vol. IV, t. I, pp. 335-39 (ri pubbl. in Colli 1980: 63-69).
- 1974 *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano.
- 1975 *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1989⁹.
- 1977 *La sapienza greca*, Adelphi, Milano.
- 1980 *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1993³.
- Condillac E.B.
- 1746 *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Mortier, Amsterdam (tr. it. di G. Viano, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in E.B. Condillac, *Opere*, Utet, Torino 1976, pp. 77-336).
- Crăwford C.
- 1988 *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Crescenzi L.
- 1994 *Nietzsche als Leser von Paul Graf Yorck von Wartenburg*, in Borsche, Gerratana, Venturelli

Croce B.

1907 recensione alla *Nascita della tragedia*, poi in Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti*, Laterza, Bari 1913, pp. 423-27.

Crombee J.H.

1974 *Nietzsche as Cosmologist: The Idea of the Eternai R  currence as a Cosmological Doctrine and Some Aspects of its Relations to the Doctrine of the Will to Power*, in «Interpretation», IV, pp. 38-47.

Cunico G.

1992 *Messianismo dionisiaco. Percorsi «apocrifi» per una rilettura di Nietzsche*, Marietti, Genova.

Daffner H.

1912 *Nietzsches Randglossen zu Bizets Carmen*, Bosse, Regensburg.

Dahlhaus C.

1970 *H. von Helmholtz und der Wissenschaftscharakter der Musiktheorie*, in *  ber Musiktheorie. Referate der Arbeitstagung 1970 in Berlin*, a cura di F. Zaminer, Volk, Köln.

1971 *Wagners Konzeption des musikalischen Dramas*, Bosse, Regensburg (tr. it. di M.C. Donnini Macci  , *La concezione wagneriana del dramma musicale*, Discanto, Firenze 1983).

1974 *Die doppelte Wahrheit in Wagners Ästhetik. Zu Nietzsches Fragment ‘  ber Musik und Wort’, in Zwischen Romantik und Moderne. Vier Studien zur Musikgeschichte des späteren 19. Jahrhunderts*, Katzbichler, München, pp. 22-39.

1978 *Die Idee der absoluten Musik*, B  renreiter, Kassel (tr. it. di L. Dalla-piccola, *Videa di musica assoluta*, La Nuova Italia, Firenze 1988).

Dannhauser W.J.

1974 *Nietzsches View of Socrates*, Cornell University Press, Ithaca-London.

D’Annunzio G.

1900 *Per la morte di un distruttore*, ora in Id., *Versi d’amore e di gloria*, ed. diretta da L. Anceschi, a cura di A. Andreoli e N. Lorenzini, Mondadori, Milano 1950, vol. II.

Danto A.C.

1965 *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, New York.

Darwin C.R.

1860 *On the Origin of Species*, Murray, London (tr. it. di G. Montalenti, *L’origine delle specie*, Boringhieri, Torino 1967).

1868 *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, Murray, London (tr. it. di G. Canestrini, *Variazione degli animali e delle piante allo stato domestico: effetto della fecondazione*, Utet, Torino 1914).

1871 *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London (tr. it. e cura di F. Paparo, *L’origine dell’uomo*, Editori Riuniti, Roma 1966).

Darwin E.

1794-96 *Zoonomia, or, The Laws of organic Life*, Byme and Jones, Dublin.

Dastur F., Haar M. (a cura di)

1994 F. Nietzsche, *Introduction aux leçons sur VOedipe-Roi de Sophocle -Introduction aux Vétudes de la philologie classique*, Encre Marine, La Versanne.

Davey N.

1986 *Nietzsche's Aesthetics and the Question of Hermeneutic Interpretation*, in «British Journal of Aesthetics», XXVI, pp. 328-44.

Decher F.

1985 *Nietzsches Metaphysik in der «Geburt der Tragödie» im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers*, in «Nietzsche-Studien», XIV, pp. 110-25.

Deleuze G.

1962 *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris (tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1991).

1965 *Nietzsche*, Puf, Paris (tr. it. di F. Relia, *Nietzsche*, Bertani, Verona 1973).

1968 *Différence et répétition*, Puf, Paris (tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971).

1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris.

Deleuze G., Guattari F.

1972 *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris (tr. it. di A. Fontana, *L'antiedipo*, Einaudi, Torino 1975).

Del Negro W.

1923 *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*, Rösl & C.ie, München.

De Man P.

1979 *Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven (tr. it. di E. Saccone, *Allegorie della lettura*, Einaudi, Torino 1987).

Derrida J.

1967 *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris (tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971).

1968 *La différence*, in Id., *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris, pp. 1-29 (tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997).

1972 *Eperons. Les styles de Nietzsche*, in AA.VV. 1973, poi in vol. separato Flammarion, Paris 1978 (tr. it. di G. Cacciavillani, prefazione di S. Agosti, *Sproni: gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).

1984 *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris (tr. it. di R. Panattoni, prefazione di M. Ferraris, *Otobiographies*, Il Poligrafo, Padova 1993).

1987 *De Vespri. Heidegger et la question*, Galilée, Paris (tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989).

1991 *Donner le temps*, Galilée, Paris (tr. it. di G. Berto, introduzione di P.A. Rovatti, *Donare il Tempo*, Cortina, Milano 1996).

Deussen P.

1901 *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Brockhaus, Leipzig.

Dickopp K.-H.

1965 *Nietzsches Kritik des Ich-Denke*, Diss., Bonn.

1970 *Zum Wandel von Nietzsches Seinverständnis. Afrikan Spir und Gu*

stav Teichmüller, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXIV, pp. 50-71.

Di Giovanni P. (a cura di)

1991 F. Nietzsche, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino.

1994 F. Nietzsche, *Filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari.

Dilthey W.

1907 *Das Wesen der Philosophie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin, V, pp. 339-416 (tr. it. di P. Rossi, *L'essenza della filosofia*, in W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954, pp. 385-487).

D'Iorio P.

1993 *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, in «Nietzsche-Studien», XXII, pp. 257-94.

1995 *Cosmologie de l'éternel retour*, in «Nietzsche-Studien», XXIV, pp. 62-123.

Djuric M.

1979 *Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre*, in «Nietzsche-Studien», VIII, pp. 1-16.

1985 *Nietzsche und die Metaphysik*, De Gruyter, Berlin-New York.

Djuric M. (a cura di)

1990 *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Donnellan B.

1982 *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier, Bonn.

Dowerg R.

1902 *Friedrich Nietzsches «Geburt der Tragödie» in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers*, Seele, Leipzig.

Drews A.

1904 *Nietzsches Philosophie*, Winter, Heidelberg.

Drossbach M.

1884 *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, Pfeffer, Halle.

Du, Bos J.B.

1733 *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719), 2^a ed. (rist. Slatkine, Genève 1967; tr. it. parz., escluso il III vol., di E. Fu-bini, *Riflessioni sulla poesia e sulla pittura*, a cura di E. Fubini, Guerini e Associati, Milano 1990).

Du Bois-Reymond E.H.

1848-84 *Untersuchungen über thierische Elektrizität*, Reimer, Berlin.

1871 *Das Kaiserreich und der Friede. Leipnizsche Gedanken in der neuen Naturwissenschaft. Zwei Festreden in Öffentlichen Sitzungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften gehalten*, Dümmler, Berlin.

Ducat Ph. (a cura di)

1990 F. Nietzsche, *Sur Démocrite (Fragments inédits)*, Métalié, Paris.

Diihring K.E.

1865 *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, Treuwendt, Breslau.

1873 *Cursus der National- und Socialökonomie einschliesslich der Hauptpunkten der Finanzpolitik*, Grieben, Berlin.

Duse U.

1973 *La musica nel pensiero di Nietzsche e di Wagner*, in A. Caracciolo (a cura di), *Musica e filosofia. Problemi e momenti dell'interpretazione filosofica della musica*, Il Mulino, Bologna, pp. 141-57.

Eggebrecht H.-H.

1955 *Das Ausdrucks-Prinzip im musikalischen Sturm und Drang*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», XIX, pp. 323-49 (ri pubbl. in Id., *Musikalisches Denken. Aufsätze zur Theorie und Ästhetik der Musik*, Wilhelmshaven, Heinrichshofen 1977; tr. it. di A. Serravezza, *Il principio dell'espressione nello «Sturm und Drang» musicale*, in H.-H. Eggebrecht, *Il senso della musica*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 69-106).

Ehrenfels C. von

1890 *Über «Gestaltqualitäten»*, in «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie», XIV, pp. 249-92; ora in Id., *Philosophische Schriften 3. Psychologie-Ethik-Erkenntnistheorie*, Philosophia, München-Wien 1988, pp. 128-67 (tr. it. a cura di E. Melandri, nel vol.: A. Meinong, *Gli oggetti di ordine superiore in rapporto alla percezione interna*/C. von Ehrenfels, *Le qualità figurali*, Faenza Ed., Faenza 1979, pp. 111-41).

Eisler R.

1912 *Philosophen-Lexicon*, Mittler, Berlin.

Emmerich E.

1933 *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Scheur, Bonn.

Endres H. (a cura di)

1938 *Rasse, Ehe, Zucht und Züchtung bei Nietzsche und heute*, Winter, Heidelberg.

Eschenbach I.

1990 *Der Versehrte Maßstab: Versuch zu Nietzsches «Willen zur Macht» und seiner Rezeptionsgeschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Espinass A.U.

1877 *Des sociétés animales, études de psychologie comparée*, Baillière, Paris.

- Esposito R.
- 1988 *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna.
- Etterich W.
- 1914 *Die Ethik Friedrich Nietzsches im Grundriss, im Verhältnis zur Kantischen Ethik betrachtet*, Strauch, Dortmund.
- Ewald O.
- 1903 *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, Hofmann, Berlin.
- 1903a *Nietzsche und die Frauen. Die Peitzsche Zarathustras*, in «Wage», VI, pp. 1324-28.
- Falkenburg R.
- 1913 *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Veit, Leipzig, 7^a ed.
- Fauconnet A.
- 1913 *U Esthétique de Schopenhauer*, Alcan, Paris.
- Fazio D.M.
- 1988 *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872-1940*, Marzorati, Milano.
- 1991 *Nietzsche e il criticismo*, Quattro Venti, Urbino.
- Fechner T.
- 1855 *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*, Mendelssohn, Leipzig 1864².
- Féré Ch.
- 1888 *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Alcan, Paris.
- Ferraris M.
- 1988 *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano.
- 1989 *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano.
- 1992 *Storia della volontà di potenza*, in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, ed. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, pp. 597-732.
- Ferrari Zumbini M.
- 1976 *Untergänge und Morgenröten. Über Spengler und Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», V, pp. 194-254.
- Fietz R.
- 1992 *Medienphilosophie: Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Figl J.
- 1981 *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts*, in «Nietzsche-Studien», X-XI, pp. 408-41.
- 1982 *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der*

Auslegung im späten Nachlaß, De Gruyter, Berlin-New York.

1984 *Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik*, in «Nietzsche-Studien», XIII, pp. 111-28.

1984a *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Philosophie mit Berücksichtigung unveröffentlicher Manuskripte*, Patmos, Düsseldorf.

Fink E.

1960 *Nietzsches Philosophie*, Kolhammer, Stuttgart (tr. it. di P.R. Traverso, introduzione di M. Cacciari, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Padova 1973).

Fischer K.

1860 *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*, Wassermann, Mannheim.

Fischer K.R.

1967 *Nietzsche as Philosopher*, in «Journal of Philosophy», LXIV, pp. 564-69.

1977 *Nazism as a Nietzschean 'Experiment'* in «Nietzsche-Studien», VI, pp. 116-23.

Fischer-Dieskau D.

1974 *Wagner und Nietzsche*, Deutscher Verlag, Stuttgart (tr. ingl. *Wagner and Nietzsche*, Seabury Press, New York 1976; tr. franc. di L. Touzin-Bauer e C. Gaulin, *Wagner et Nietzsche l'initiateur et son apostat*, Van de Velde, Paris 1979).

Flacke O.

1946 *Nietzsche. Rückblick auf eine Philosophie*, Keppler, Baden-Baden.

Flashar H.

1956 *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, in «Hermes», LXXXIV, pp. 12-48.

Fleischer M.

1991 *Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende. Übersicht und Materialien*, in «Nietzsche-Studien», XX, pp. 1-47.

Fleiter M.

1984 *Wider den Kult des Realen*, Hain, Frankfurt/M 1986².

Fiorea N.G.

1916 *Überindividuelles in Nietzsches Moralphilosophie*, Frommann, Jena.

Förster-Nietzsche E.

1895-1904 *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 voll., Naumann, Leipzig.

1900 *Der Kampf um die Nietzsche-Ausgabe*, in «Die Zukunft», 21 aprile, pp. 110-19.

1907 *Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und Feinde*, Marquardt & Co., Berlin.

1912 *Der junge Nietzsche*, Naumann, Leipzig.

1914 *Der einsame Nietzsche*, in «Die Zukunft», 28 febbraio, pp. 298 ss.

1915 *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, Müller, München.

1935 *Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit*, Beck, München.

Foster M.

1881 *Lehrbuch der Physiologie*, Winter, Heidelberg.

Foucault M.

1961 *Histoire de la folie à Vâge classique*, Plon, Paris 1972² (tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976).

1964 *Nietzsche, Freud, Marx*, in AA.VV. 1964: 183-92.

1966 *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967).

1971 *Nietzsche, la genealogie, Vhistoire*, in *Hommage à Jean Hippolite*, Gallimard, Paris, pp. 145-77 (tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54).

1978 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris (tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978).

Fricke H.

1984 *Aphorismus*, Metzler, Stuttgart.

Fries J.F.

1807 *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Winter, Heidelberg 1828² (rist. Id., *Sämtliche Schriften*, a cura di G. König e L. Geldsetzer, voll. IV, V, VI, Scientia, Aalen 1987).

1808 autorecensione della *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, in «Heideibergische Jahrbücher der Literatur», I, 2, pp. 241-55.

Fubini E.

1968 *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*, Einaudi, Torino.

Fubini E. (a cura di)

1984 *Richard Wagner e Friedrich Nietzsche*, in «Quaderni di Musica/ Realtà», Unicopli, Milano.

Fuchs D.

1996 *Ergänzungen und Berichtigungen der Konkordanz ²WM-KGW*, in «Nietzsche-Studien», XXV, pp. 378-79.

Funke M.

1974 *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Frommann und Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Gabel G.U.

1979 *Friedrich Nietzsche. Leben und Werk im Spiegel westeuropäischer Hochschulschriften 1900-1975: eine Bibliographie*, Gabel, Hamburg.

1981 *Die deutsche Philosophie im Spiegel französischer Hochschulschriften: 1885-1975. Eine Bibliographie*, Gemini, Köln.

1984 *Index to Theses on German Philosophy Accepted by Universities of Great Britain and Ireland*

1900-1980, Gemini, Köln.

Gadamer H.-G.

1960 *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen (tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983²).

1991 *Il dramma di Zarathustra*, tr. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova.

Gaillard P.-A.

1988 *Nietzsche*, in *Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti*, dir. da A. Basso, Utet, Torino, vol. V, pp. 377-79.

Gallia F.

1994 Nota introduttiva al *Gesù di Nazareth*, in R. Wagner, *Poemi e abbozzi non musicati*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, pp. 107-26.

Galton F.

1881 *Inquiries into human faculty and its development*, Mcmillan, London.

Gandillac M. de

1975 *Le colloque de Cerisy-la-Salle*, in «Nietzsche-Studien», IV, pp. 324-33.

Gasser R.

1997 *Nietzsche und Freud*, De Gruyter, Berlin-New York.

Gawoll H.J.

1986-87 *Spur: Gedächtnis und Andersheit*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XXX, pp. 44-69.

Gebhardt W.

1983 *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, De Gruyter, Berlin-New York.

Gebhardt W. (a cura di)

1982 *Friedrich Nietzsche, Perspektivität und Tiefe*, Bayreuther Nietzsche-Kolloquium, Lang, Frankfurt/M-Bem.

Gehlen A.

1933 *Theorie der Willensfreiheit*, Junker und Dünhaupt, Berlin (ora in Id., *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1956).

1969 *Moral und Hypermoral*, Athenäum» Frankfurt/M-Bonn.

Gerber G.

1871-73 *Die Sprache als Kunst*, 2 voll., Mittler'sche Buchhandlung, Bromberg.

Gerhardt V.

1989 *Die Perspektive des Perspektivismus*, in «Nietzsche-Studien», XVIII, pp. 260-81.

1992 *Friedrich Nietzsche*, Beck, München.

Giese F.

1934 *Nietzsche. Die Erfüllung*, Mohr, Tübingen.

Gigante M.

1984 *Gli studi di Nietzsche su Diogene Laerzio*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti», LIX, pp. 67-78.

1989 *Classico e mediazione. Contributi alla storia della filologia antica*, Nis, Roma.

Gillespie M.A.

1995 *Nihilism before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago-London.

Gii man S.L.

1979 *Pforta zur Zeit Nietzsches*, in «Nietzsche-Studien», VIII, pp. 398-420.

Gilman S.L., Blair C., Parent D.J. (a cura di)

1989 F. Nietzsche, *On Rhetoric and Language*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Gilman S.L., Reichenbach I.

1981 *Begegnungen mit Nietzsche*, Bouvier, Bonn.

Giusso L.

1933 *Leopardi, Stendhal, Nietzsche*, Guida, Napoli.

1942 *Nietzsche*, Bocca, Milano.

Givone S.

1983 *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

1995 *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari.

Goede U.

1944 *Bausteine zu einer Biographie der Nietzsche-Literatur 1936/1943-44*, in «Zeitschrift für Geistes- und Glaubengeschichte», I, pp. 204-33.

Goethe J.W.

1992 *Sulla musica*, a cura di G. Insorti, Edizioni Studio Tesi, Pordenone.

Granier J.

1966 *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris.

Grau G.G.

1958 *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Schulte-Bulmke, Frankfurt/M.

1984 *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemässe Betrachtungen über Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York.

Greiner B.

1972 *Friedrich Nietzsche: Versuch und Versuchung in seinen Aphorismen*, Fink, München.

Griffero T.

- 1988 *interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, prefazione di F. Moiso, Rosenberg & Sellier, Torino.
- 1991 *Interpretazione e astuzia del dogma. A partire da Emilio Betti*, in V. Rizzo (a cura di), *Emilio Betti e l'interpretazione*, Esi, Napoli, pp. 73-101.
- Grimm R.H.
- 1977 *Nietzsche's Theory of Knowledge*, De Gruyter, Berlin-New York.
- 1979 *Circularity and Self-Reference in Nietzsche*, in «Metaphilosophy», X, pp. 289-305.
- Gründer K.
- 1968 *Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis*, in H. Barion (a cura di), *Epirrhosis. Festgabe für C. Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, II, pp. 495-528.
- Gründer K. (a cura di)
- 1969 *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»*. *Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff*, Olms, Hildesheim.
- Guanti G.
- 1981 *Introduzione*, in AA.VV. *Romanticismo e musica. L'estetica musicale da Kant a Nietzsche*, a cura di G. Guanti, EDT, Torino, pp. I-VII.
- Gundolf E., Hildebrandt K.
- 1923 *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, Hirt, Breslau.
- Günther H.
- 1926 [?] *Rassenkunde des deutschen Volkes*, Lehmanns, München.
- Gutzwiller H.
- 1951 *Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium 1869- 1876*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», L, pp. 147-224.
- Guzzoni A. (a cura di)
- 1991 *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Hain, Frankfurt/M.
- Haar M.
- 1977 *Nietzsche and Metaphysical Language*, in D. Allison (a cura di), *The New Nietzsche*, Dell, New York, pp. 5-36.
- 1985 *La physiologie de Vart: Nietzsche revu par Heidegger*, in D. Janicaud (a cura di), *Nouvelles lectures de Nietzsche*, Cahiers L'Age d'Homme, Lausanne, pp. 70-80.
- Habermas J.
- 1968 *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M (tr. it. di G.E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970).
- 1968a *Nachwort*, in F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M (tr. it. parz. di N. Paoli in J. Habermas, *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1973, pp. 175-98).
- 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M (tr. it. di E. e E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987).

Hahn K.-H.

1992 *Montinari a Weimar*, in P. D'Iorio (a cura di), *Mazzino Montinari. L'arte di leggere Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze.

Haïévy D.

1909 *Vie de F. Nietzsche*, Calmann Levy, Paris (tr. it. *La vita di Federico Nietzsche*, Bocca, Torino-Milano-Roma 1912).

1945 *Nietzsche*, Grasset, Paris.

Hamacher W.

1979 *Hermeneutische Ellipsen. Schrift und Zirkel bei Schleiermacher*, in U. Nassen (a cura di), *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, pp. 113-48.

Hamacher W. (a cura di)

1986 *Nietzsche aus Frankreich*, Ullstein, Frankfurt/M-Berlin.

Hanslick E.

1854 *Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst*, Barth, Leipzig 1922¹⁵ (tr. it. di M. Donà, *Il bello musicale*, Giunti Martello, Firenze 1978).

Härtle H.

1937 *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Zentralverlag der NSDAP, München.

Hartmann E. von

1872 *Philosophie des Unbewussten*, Dunckers, Berlin, 2^a ed.

1879 *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Duncker, Berlin.

Havas R.

1995 *Nietzsche's Genealogy. Nihilism and the Will to Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca-London.

Hecke K.

1922 *Nietzsche. »SWrc Leben und seine Lehre*, con una postfazione di A. Baeumler, Reclam, Leipzig 1931².

Heftrich E.

1962 *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Klostermann, Frankfurt/M.

1980 D/e *Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung*, in Salaquar-da (a cura di) 1980: 169-84.

1984 // «Tristano» di Nietzsche, in Fubini (a cura di) 1984: 32-44.

1987 *Zu den Ausgaben der Werke und Briefe von Friedrich Nietzsche*, in W. Jaeschke, W.G. Jacobs, H. Krings, H. Schepers (a cura di), *Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte*, Meiner, Hamburg, pp. 117-35.

Hegel G.W.F.

- 1796-97 *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di K.M. Michel e E. Moldenhauer, Suhrkamp, Frankfurt/M, I, pp. 49-50.
- 1802 *Glauben und Wissen*, in Id., *Jenaer Kritische Schriften*, a cura di H. Büchner e O. Pöggeler, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss., vol. IV, pp. 315-414.
- 1836-38 *Vorlesungen über die Aesthetik in Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart 1953, voll. XII, XIII, XIV (tr. it. di N. Merker e di N. Vac-carò, *Eстетica*, Einaudi, Torino 1972²).
- Heidegger M.
- 1927 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle (tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976).
- 1929 *Was ist Metaphysik?*, Cohen, Bonn (tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77).
- 1933 *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, ora in *Das Rektorat 1933-34*, Klostermann, Frankfurt/M 1983 (tr. it. di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, Il Melangolo, Genova 1988, pp. 15-30).
- 1936-39 *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, a cura di F.W. von Herrmann (*Gesamtausgabe* III Abt., vol. 65), Klostermann, Frankfurt/M 1994².
- 1943 *Nietzsches Wort: «Gott ist tot»*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M 1950 (tr. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246).
- 1945 *Das Rektorat 1933-34*, nel volume omonimo, Klostermann, Frankfurt/M 1983 (tr. it. di C. Angelino, in *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, Il Melangolo, Genova, pp. 31-57).
- 1946 *Brief über den 'Humanismus'*, Francke, Bern 1947 (tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315).
- 1946a *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M 1950 (tr. it. di P. Chiodi, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 247-97).
- 1951-52 *Was heisst Denken?*, 2 voll., Niemeyer, Tübingen (tr. it. di U.M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., SugarCo, Milano 1978-79).
- 1953 *Georg Trakl Eine Erörterung seines Gedichtes*, in «Merkur», LXI, pp. 226-58 (tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *Il linguaggio della poesia*, in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 45-81).
- 1955 *Über die Linie*, in A. Mohler (a cura di), *Freundschaftliche Begegnungen*, Festschrift für E. Jünger zum 60. Geburtstag, Klostermann, Frankfurt/M, pp. 9-45 (tr. it. di F. Volpi, *La questione dell'essere*, in E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989, pp. 107-67).
- 1957 *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen (tr. it. di U.M. Ugazio, *Identità e differenza*, in «aut-aut», 1982, n. 187-188, pp. 2-38).
- 1961 *Nietzsche*, Neske, Pfullingen (tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994).
- 1962 *Zeit und Sein*, ora in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969 (tr. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980).
- 1966 *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen (tr. it. di G. Ma-si, presentaz. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1968).

Heimsoeth H.

1938 *Nietzsches Idee der Geschichte*, Mohr, Tübingen.

Heller P.

1972 «Von den ersten und letzten Dingen». *Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York.

Helmholtz H. von

1863 *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Braunschweig, Vieweg 1896⁶ (rist. Minerva, Frankfurt/M 1981).

1867 *Handbuch der physiologischen Optik*, Voss, Leipzig.

1882 *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 voll., Barth, Leipzig.

Henke D.

1989 *Gedanken zum Umgang mit den Grundstrukturen und Elementen quasi-naturwissenschaftlicher Bezüge im Werk Nietzsches*, in «Nietzsche-Studien», XVIII, pp. 282-89.

Henle J.

1841 *Allgemeine Anatomie. Lehre von den Mischlings- und Formbestandtheilen des menschlichen Körpers*, Voß, Leipzig.

Henrichs A.

1984 *Loss of Self Suffering. Violence: The modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXVIII, pp. 205-40.

1986 *The Last of the Detractors. Friedrich Nietzsches Condemnation of Euripides*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXVI, pp. 369-97.

Hensel E.

1914 *Der Positivismus Nietzsches, sein Ursprung und seine Überwindung*, Hartung, Königsberg.

Herbart F.J.

1813 *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, ed. a cura di W. Henckmann, Meiner, Hamburg 1993 (tr. it di G. Vidossich, *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Bari 1927).

Heyse H.

1935 *Idee und Existenz*, Hanseatische Verlag-Anstalt, Hamburg.

1942-43 *Kant und Nietzsche*, in «Kant-Studien», XLII, pp. 3-27.

Hildebrandt K.

1922 *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Sibyllen, Dresden.

1924 *Wagner und Nietzsche, ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert*, Hirt, Breslau.

1926 *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Karger, Berlin.

1928 *Staat und Rasse*, Hirt, Breslau.

Hoffmann D.M. (a cura di)

1991 *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, De Gruyter, Berlin-New York.

- 1993 *Rudolf Steiner und das Nietzsche-Archiv*, Fritz Koegel, Konstantin
- Georg Naumann, Gustav Naumann und Ernst Horneffer, 1894-1890, Steiner, Domach.
- Hollingdale R.J.
- 1965 *Nietzsche: the Man and His Philosophy*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (tr. it. di G. Sardelli, *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, Ubaldini, Roma 1966).
- 1980 «Nietzsche», in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, a cura di S. Sadie, Macmillan, London-New York, vol. XIII, pp. 233-35.
- Holzer E.
- 1907 *Vorlesungen von Friedrich Nietzsche*, in «Süddeutsche Monatshefte», IV, pp. 94-118.
- Horneffer A. .
- 1906 *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller*, Diederichs, Jena.
- Horneffer E.
- 1907 *Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie*, Diederichs, Jena.
- 1934 *Nietzsche als Vorbote der Gegenwart*, Vagei, Düsseldorf 1935².
- Houlgate S.
- 1993 *Kant, Nietzsche and the «Thing in Itself»*, in «Nietzsche-Studien», XXII, pp. 115-57.
- Howald E.
- 1920 *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*, Perthes, Gotha.
- Howey R.L.
- 1975 *Some Reflections on Irony in Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», I, pp 36 -51.
- Hoy D.C.
- 1986 *Nietzsche, Hume, and the Genealogie Method*, in Yovel (a cura di) 1986: 20-38.
- Huan G.
- 1917 *La philosophie de Frédéric Nietzsche*, Boccard, Paris.
- Hudek F.-P.
- 1989 *Die Tyrannei der Musik: Nietzsches Wertung des Wagnerschen Musikdramas*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- 1991 «*Nietzsche contra Wagner*». *Über Nietzsches verpatzte Strategie seiner Wagner-Kritik*, in Steiert (a cura di) 1991: 33-48.
- Hunt L.H.
- 1991 *Nietzsche and the Origin of Virtue*, Routledge, London-New York.
- Husserl E.
- 1929-31 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag 1950 (tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1988²).
- Ingold F.P.

1992 *Der Autor am Werk. Versuche über literarische Kreativität*, Hanser, München-Wien.

Jacobi F.H.

1811 *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Fleischer, Leipzig (tr. it a cura di N. Bobbio, *Le cose ultime e la loro rivelazione*, in Id., *Idealismo e realismo*, De Silva, Torino 1954, pp. 229-84).

Jacoby K.

1939 *Die Erstausgaben Friedrich Nietzsches. Eine bio-bibliographische Übersicht der von Nietzsche selbst veröffentlichten oder druckfertig hinterlassenen Schriften*, in «Philobiblon», XI, 1-2, pp. 49-59.

James W.

1890 *The Principles of Psychology*, Dover, New York (tr. it. di G.C. Ferrari e A. Tamburini, *Principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano 1909).

1902 *The Will to Believe*, Dover, New York (tr. it. di G. Graziussi, *La volontà di credere*, Principato, Milano-Messina 1963).

Janik A.

1991 *Saint Offenbach's Post-Modemism*, in Steiert (a cura di) 1991: 361-86.

Janz C.P.

1974 *Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879*, in «Nietzsche-Studien», III, pp. 192-203.

1976 *Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß*, Bärenreiter, Basel.

1978 *Friedrich Nietzsches Verhältnis zur Musik seiner Zeit*, in «Nietzsche-Studien», VII, pp. 308-26.

1978-79 *Friedrich Nietzsche. Eine Biographie*, 3 voll., Hanser, München-Wien (tr. it. a cura di M. Carpitella, *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1980-82).

1984 *La concezione musicale in Wagner e Nietzsche: tra romanticismo e moderno*, in Fubini (a cura di) 1984: 86-102.

1991 *Das Gesetz über uns. Friedrich Nietzsches Wagner-Erfahrung*, in Steiert (a cura di) 1991: 13-32.

Jaspers K.

1932 *Philosophie*, 3 voll., Springer, Berlin (tr. it. a cura di V. Galimberti, *filosofia*, Utet, Torino 1978).

1936 *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin 1974 (tr. it. di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996).

Joël K.

1905 *Nietzsche und die Romantik*, Diederichs, Jena.

Jünger E.

1932 *Der Arbeiter*, Hanseat. Verl. Anst., Hamburg (tr. it. di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forza*, Longanesi, Milano 1984).

Jünger F.G.

1948 *Nietzsche*, Klostermann, Frankfurt/M 1949².

1956 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, nuova ed. riv. Metzler, Stuttgart (tr. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982).

Kant I.

1900 ss. *Kant's gesammelte Schriften* hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig (indi ed. della «Deutsche Akademie der Wissenschaften», De Gruyter, Berlin 1967-) (= Ak; le edd. 1781 e 1787 della prima *Critica*, abbr. KrV, sono siglate risp. A e B).

Kaufmann W.

1950 *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton (tr. it. di R. Vigevari, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974).

1967 «Nietzsche», in *The Encyclopedia of Philosophy*, Crowell Collier & Macmillan, New York-London, vol. V, pp. 504-14.

1976 *Nietzsche and the Death of Tragedy: A Critique*, in O'Flaherty, Sellner, Helm (a cura di) 1976: 234-54.

Kaulbach F.

1969 *Wahrheit, Wirklichkeit und Perspektive*, in «Philosophische Perspektiven», I, pp. 247-89.

1973 *Die copernicanische Wende als philosophisches Prinzip. Nachgewiesen bei Kant und Nietzsche*, in F. Kaulbach, U.W. Bargetta, J. Blühdorn (a cura di), *Nicolaus Copernicus zum 500. Geburtstag*, Böhlau, Köln-Wien, pp. 26-62.

1979 *Nietzsche und der monadologische Gedanke*, in «Nietzsche-Studien», VIII, pp. 127-56.

1980 *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlau, Köln-Wien.

1981-82 *Nietzsches Interpretation der Natur*, in «Nietzsche-Studien», X-XI, pp. 442-64.

1985 *Autarkie und perspektivische Vernunft bei Kant und Nietzsche*, in J. Simon (a cura di), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Königshausen & Neumann, Würzburg, vol. II, pp. 90-105.

1986 *Die Kopernikanische Wendung von der Objektwahrheit zur Sitm-wahrheit bei Kant*, in G. Prauss (a cura di), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Klostermann, Frankfurt/M, pp. 144-59.

1990 *Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche*, in Djuric (a cura di) 1990: 9-20.

1990a *Philosophie des Perspektivismus. I Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Mohr, Tübingen.

Kaulhausen M.H.

1977 *Nietzsches Sprachstil Gedeutet aus seinem Lebensgefühl und Welt-Verhältnis*, Oldenbourg, München-Wien.

Kein O.

1935 *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*, Junker und Dünhaupt, Berlin.

Kienzle U.

1991 «...das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit». Zu den philosophischen Hintergründen des Bruchs zwischen Wagner und Nietzsche: eine Rekonstruktion ihren Dialogs über den Pessimismus Schopenhauers, in Steiert (a cura di) 1991: 81-136.

Kiesewetter H.

1974 *Von Hegel zu Hitler*, Hoffmann und Campe, Hamburg.

Kirchner E.

1934 *Der Einfluß der Antike auf die Entwicklung des staatsphilosophischen Denkens Friedrich Nietzsches*, Wuppertaler Druckerei, Wuppertal-Elberfeld.

Klages L.

1922 *Vom kosmogonischen Eros*, Müller, München (tr. it. di U. Colla, *Dell'eros cosmogonico*, Multhipla, Milano 1978).

1926 *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Barth, Leipzig.

Klein J.L.

1865 *Geschichte des Dramas*, vol. I, *Das griechische Drama*, Weigel, Leipzig 1874².

Klein W.

1996 *Nietzsche's apocrypha: «The will to power» and Contemporary scholarship*, in «New Nietzsche Studies», I, 1-2, pp. 102-25.

Klossowski P.

1947 *Sade mon prochain*, Seuil, Paris (tr. it. di A. Valesi, *Sade prossimo mio*, SugarCo, Milano 1970).

1958 *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, in «Revue de métaphysique et de morale», LXIII, pp. 325-48, poi in AA.VV. 1964.

1969 *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris (tr. it. di E. Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981).

Knowlson J.

1965 *The Idea of Gesture as a Universal Language in the XVIIth and XVIIIth Centuries*, in «Journal of the History of Ideas», XXVI, pp. 495-508.

Kofman S.

1972 *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris.

1979 *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, Paris.

Köhler J.

1989 *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, Greno, Nördlingen (nuova ed. Rowohlt, Reinbeck 1992).

Kopp H.

1843-44 *Geschichte der Chemie*, Vieweg und Sohn, Braunschweig.

Köster P.

- 1973 *Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation*, in «Nietzsche-Studien», II, pp. 31-60.
- Krell D.F., Wood D. (a cura di)
- 1988 *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation*, Routledge, London-New York.
- Kriek E.
- 1934 *Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform*, Armanen, Leipzig.
- Kropfinger K.
- 1974 *Wagner und Beethoven*, Bosse, Regensburg.
- 1984 *Il concetto musicale di Wagner e «lo spirito della musica» di Nietzsche*, in Fubini (a cura di) 1984: 45-59.
- Krüger H.
- 1957 *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, Nest, Frankfurt/M.
- Krummei R.F.
- 1974 *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867-1900*, De Gruyter, Berlin-New York.
- 1983 *Nietzsche und der deutsche Geist. Band II. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum vom Todesjahr bis zum Ende des Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1901-1918*, De Gruyter, Berlin-New York.
- 1998 *Nietzsche und der deutsche Geist. Band III. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1919-1945*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Kuenzli R.E.
- 1983 *The Nazi Appropriation of Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», XII, pp. 428-35.
- Kuhn E.
- 1992 *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Laas E.
- 1879-84 *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung*, Weidmann, Berlin.
- Lachmann B.
- 1914 *Protagoras Nietzsche Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus*, Simion, Berlin.
- Lacoue-Labarthe P.
- 1973 *La dissimulation*, in AA.VV. 1973.
- 1979 *L'écho du sujet*, in Id., *Le sujet de la philosophie*, Aubier-Flammarion, Paris.
- 1987 *La fiction du politique*, Bourgois, Paris (tr. it. di G. Scibilia, *La finzione del politico*, Il Melangolo, Genova 1991).

Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L.

1971 *«Le détournement». Nietzsche et la rhétorique*, in «Poétique», V.

Ladenburg A.

1869 *Vorträge über die Entwicklungsgeschichte der Chemie in den letzten 100 Jahren*, Vieweg und Sohn, Braunschweig.

Laks A.

1989 *Une étymologie de Nietzsche dans le «cas Wagner». A propos de la lecture de Vessay de P. Bourget sur les frères de Goncourt*, in «Nietzsche-Studien», XVIII, pp. 627-32.

Lamarck J.B.P.A. de Monet

1803 *Philosophie zoologique*, Dentu, Paris (tr. it. a cura di G. Barsanti, *Filosofia zoologica*, La Nuova Italia, Firenze 1976).

Lampert L.

1993 *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, Yale University Press, New Haven-London.

Landmann M.

1951 *Geist und Leben. Varia nietzscheana*, Bouvier, Bonn.

Lange F.A.

1865 *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft beleuchtet*, Falk & Wolmer, Duisburg.

1866 *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 voll., Reclam, Leipzig (tr. it. di A. Treves, *Storia del materialismo*, 2 voll., Monanni, Milano 1932).

1867 *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Bleuler-Hausheer & Co., Winterthur.

1877 *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie*, Lechner, Bonn.

Lange-Eichbaum W.

1948 *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*, Lettenbauer, Hamburg.

Lanza D.

1974 *Il suddito e la scienza*, in «Belfagor», XXIX, pp. 1-32.

1996 *La tragedia e il tragico*, in A. A. VV., *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino, pp. 469-505.

Lasserre P.

1905 *Les Idées de Nietzsche sur la Musique*, Mercure de France, Paris.

Laugstien Th.

1990 *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Argument, Hamburg.

Le Dantec F.

1908 *Science et conscience, philosophie du XX^e siècle*, Flammarion, Paris.

Lee J.-W.

1992 *Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik*, De Gruyter, Berlin-New York.

Lefebvre H.

1939 *Nietzsche*, Editions Sociales Internationales, Paris.

Lemco G.

1996 *Nietzsche and Schumann*, in «New Nietzsches Studies», I, 1-2, pp. 42-56.

Lenson D.

1987 *«The Birth of Tragedy»: a Commentary*, Twayne, Boston.

Le Rider J.

1997 *Nietzsche in Frankreich*, tr. dal francese di H. Jatho, postfazione di E. Behler, Fink, München.

Lesky A.

1957 *Sul problema del tragico*, in «Dioniso», XX, pp. 3-29.

1972 *Die griechische Tragödie*, Kröner, Stuttgart, 3ª ed.

Lessing G.E.

1769 *Hamburgische Dramaturgie*, 2 voll., Cramer, Bremen (tr. it. a cura di P. Chiarini, *Drammaturgia d'Amburgo*, Bulzoni, Roma 1975).

Levi D.

1958 *Tristano e Isotta di Riccardo Wagner*, Neri Pozza, Venezia.

Libis J.

1986 *Nietzsche et la musique*, in «Critique», XLII, pp. 713-31.

Lichtenberger H.

1899 *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, Reissner, Dresden.

Liébert G.

1995 *Nietzsche et la musique*, PUF, PARIS.

Liebig J.

1845 *Chemische Briefe von Justus Liebig*, Winter, Heidelberg.

Liebmann O.

1865 *Kant und die Epigonen*, Schober, Stuttgart (tr. it. a cura di G. Cognetti, *Kant e gli epigoni*, Editoriale Scientifica, Napoli 1990).

1876 *Zur Analysis der Wirklichkeit; philosophische Untersuchungen*, Trübner, Strassburg.

Lloyd-Jones H.

1976 *Nietzsche and the Study of the Ancient World*, in O'Flaherty, Sellner, Helm (a cura di) 1976: 1-15.

Lorenz A.

1924 *Das Geheimnis der Form bei Richard Wagner*, Hesse, Berlin.

Love F.R.

1981 *Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion*, De Gruyter, Berlin-New York.

Lowith K.

1935 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Berlin.

1941 *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa, Zürich-New York (tr. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949).

1956 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, nuova ed. riv. Metzler, Stuttgart (tr. it. di S. Venuti, *Nietzsche e Vernetto ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982).

1958 *Wille zur Macht-ja oder nein?*, in «Berichte und Informationen», 4 marzo, p. 13 (ora in Lowith 1987: 510-13).

1958a *Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende*, in «Merkur», XII, pp. 781-84 (ora in Lowith 1987: 513-17).

1959 *Karl Schlechta, Der Fall Nietzsche. Zweite Auflage*, in «Philosophische Rundschau», IX, pp. 119-24 (ora in Lowith 1987: 518-23).

1964 *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*, in AA.VV. 1967: 45-76.

1964a recensione a Erich F. Podach, *Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*; Id., *Ein Blick in die Notizbücher Nietzsches*, in «Die Neue Rundschau», LXXV, pp. 162-68 (ora in Lowith 1987: 526-34).

1966 *Gott, Mensch, Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (tr. it. di A.L. Künkler Giavotto, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli 1966).

1987 *Nietzsche*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. VI, Metzler, Stuttgart.

Lukács G.

1934 *Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik*, in «Literaturnaja Gazeta», 16 gennaio, ora in Id., *Werke*, X, *Probleme der Ästhetik*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1957, pp. 307-40 (tr. it. di E. Picco, *Nietzsche precursore dell'estetica fascista*, in Id., *Contributi alla storia dell'estetica*, Feltrinelli, Milano 1957, pp. 319-50).

1954 *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau, Berlin (tr. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959).

Lutz G.

1941 *Nietzsche*, in Th. Haering (a cura di), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, pp. 449-87.

Lytotard J.-F.

1979 *La condition postmoderne*, Minuit, Paris (tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1985).

Mach E.

1863 *Compendium der Physik für Mediciner*, Braumüller, Wien.

- 1872 *Die Geschichte und die Würzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Calve, Prag.
- 1883 *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig (tr. it. a cura di A. D'Elia, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Bollati Boringhieri, Torino 1982).
- 1886 *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena (tr. it. di A. Vaccaro e L. Cessi, *Analisi delle sensazioni*, Bocca, Milano 1903).
- Mader J.
- 1993 *Philosophie in der Revolte. Das Ende des Idealismus im 19. Jahrhundert*, Universitätsverlag, Wien.
- Mädler J.H.
- 1861 *Der Wunderbau des Weltalls, oder populäre Astronomie*, Heymann, Berlin.
- Magnus B.
- 1979 *Eternai Réurrence*, in «Nietzsche-Studien», VIII, pp. 362-77.
- 1983 *Nietzsche Today: A View from America*, in «International Studies in Philosophy», XV, 2, pp. 95-103.
- 1983a *Nietzsche and the Project of Bringing Philosophy to an End*, in «Journal of British Society for Phenomenology», XIV, pp. 304-20.
- 1986 *Nietzsche and the Project of Bringing Philosophy to an End*, in Yo-vel (a cura di) 1986: 39-57.
- Magnus B., Stewart S., Mileur J.P.
- 1993 *Nietzsche's Case. Philosophy as/and Literature*, Routledge, New York-London.
- Magris C.
- 1984 *L'anello di Clarisse*, Einaudi, Torino.
- Malthus T.R.
- 1798 *An Essai on the Principle of Population*, London (tr. it. a cura di G. Maggioni, *Saggio sul principio di popolazione del 1798 seguito da Esame sommario del principio di popolazione*, Einaudi, Torino 1977).
- Mandel S.
- 1990 *Genelli und Wagner: Midwives to Nietzsche's 'The Birth of Tragedy'* in «Nietzsche-Studien», XIX, pp. 212-29.
- Mann T.
- 1918 *Betrachtungen eines Unpolitischen*, ora in Id., *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, IV, Reden und Aufsätze*, Fischer, Frankfurt/M 1960 (tr. it. a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1987).
- 1933 *Leiden und Grösse Richard Wagners*, ora in Id., *Leiden und Grösse der Meister*, Fischer, Frankfurt/M 1982 (tr. it. di L. Mazzucchetti, *Dolore e grandezza di Richard Wagner*, in T. Mann, *Scritti su Wagner*, Mondadori, Milano 1984, pp. 70-123).
- Mansfeld J.
- 1986 *The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another new Document and some further Comments*, in

«Nietzsche-Studien», XV, pp. 41-58.

Mart U.

1993 *«Der grosse Pöbel- und Sklavenausfund». Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Metzler, Stuttgart-Weimar.

Martin A. von

1941 *Nietzsche und Burckhardt*, Reinhardt, München.

Martinelli R.

1996 *Fantasia musicale e scienza dei suoni. La musica come problema filosofico e scientifico nell'Ottocento tedesco*, in «Intersezioni», XVI, pp. 517-29.

Masini F.

1978 *Lo scriba del caos, interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna.

Massenzio M.

1995 *Dioniso e il teatro di Atene. Interpretazioni e proposte critiche*, Nis, Roma.

Matthiae M.

1952 *Nietzsche und das Problem der Auslegung*, Diss., Heidelberg.

Maupassant G. de

1887 *Le horla*, Ollendorff, Paris.

Maurer R.K.

1979 *Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik*, in «Nietzsche-Studien», VIII, pp. 104-26.

Mayer J.R.

1845 *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel*, Drechsel, Heilbronn.

1867 *Die Mechanik der Wärme; zwei Abhandlungen*, Cotta, Stuttgart.

McIntyre B.

1992 *Forgotten Fatherland*, Mcmillan, London.

Megill A.

1985 *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, Berkeley.

Meijers A.

1988 *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», XVII, pp. 367-90.

Meister M.R.

1948 *Nietzsches Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879*, in «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften», VII, pp. 103-21.

Messer A.

1920 *Geschichte der Philosophie*, Quelle und Meyer, Leipzig.

1922 *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, Strecker und Schröder, Stuttgart.

Meyer T.

1991 *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Francke, Tübingen.

1993 *Nietzsche und die Kunst*, Francke, Tübingen-Basel.

Michel W.

1939 *Nietzsche in unserer Zeit*, Eckart, Berlin-Steglitz.

Miesen H.E.

1938 *Das Problem des Selbstverständnisses in der Philosophie Friedrich Nietzsches*, Triltsch, Würzburg-Aumühle.

Miklowitz P.

1995 *New Recordings of Nietzsche's Music*, in «Nietzsche-Studien», XXIV, pp. 344-53.

Mila M.

1984 *Tra Wagner e Nietzsche*, in Fubini (a cura di) 1984:15-31.

Mill J.S.

1863 *Utilitarianism*, Green, London (tr. it. di M. Baccianini, *L'utilitarismo*, SugarCo, Milano 1991).

Mittasch A.

1952 *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Kröner, Stuttgart.

Möbius P.J.

1902 *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Bergmann, Wiesbaden.

Mohr F.

1869 *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik and Chemie*, Vieweg, Braunschweig.

Moiso F.

1992 *Preformazione ed epigenesi nell'età goethiana*, in V. Verra (a cura di), *Il problema del vivente tra Settecento e Ottocento. Aspetti filosofici, biologici e medici*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 119-220.

1993 *La volontà di potenza di Friedrich Nietzsche. Una riconsiderazione*, in «aut-aut», n. 253, pp. 119-36.

Moles A.

1990 *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, Lang, New York.

Moleschott J.

1850 *Lehre der Nahrungsmittel, für das Volk*, Enke, Erlangen.

1852 *Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's «Chemische Briefe»*, Zabem, Mainz (tr. it. di C. Lombroso, *La circolazione della vita*, Brigola, Milano 1869).

Montinari M.

1972 *Ein neuer Abschnitt in Nietzsches 'Ecce homo'* in «Nietzsche-Studien», I, pp. 381-418.

1975 *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Ubaldini, Roma.

1976 *Nietzsches Nachlaß 1885-1888 oder Textkritik und 'Wille zur Macht'* in Montinari 1982: 92-119.

1982 *Nietzsche Lesen*, De Gruyter, Berlin-New York.

1982a *Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács*, in Montinari 1982: 169-206.

1984 *Nietzsche contra Wagner: estate 1878*, in Fubini (a cura di) 1984: 73-85.

1986 *L'onorevole arte di leggere Nietzsche*, in «Belfagor», XLI, pp. 335-40.

1987 *Compiti della ricerca nietzscheana oggi: il confronto di Nietzsche con la letteratura francese del XIX secolo*, in Campioni, Venturelli (a cura di) 1992: 267-82.

Moos P.

1922 *Die Philosophie der Musik von Kant bis Eduard von Hartmann*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 2ª ed. (rist. Olms, Hildesheim-New York 1975).

Moradei L.

1983 *La musica di Nietzsche*, Zanibon, Padova.

Moretti G.

1988 *Nichilismo e romanticismo*, Cadmo, Roma.

Morpurgo-Tagliabue G.

1984 *Nietzsche contro Wagner*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1993².

Most G.W.

1993 *Schlegel und die Geburt eines Tragödienparadigmas*, in «Poetica», XXV, pp. 155-75.

Muckle F.

1919 *Das Kulturideal des Sozialismus*, Duncker & Humblot, München-Leipzig.

1921 *Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur*, Duncker & Humblot, München-Leipzig.

Mügge M.A.

1908 *Friedrich Nietzsche. His Life and Work*, Unwin, London-Leipzig.

Müller J.

1833 ss. *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen*, Holscher, Coblenz.

Müller K.O. (a cura di)

1833 *Aeschylus, Eumeniden. Griechisch und deutsch mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, und über den Inhalt und die Composition dieser Tragödie*, Dieterich, Göttingen.

Müller S.

1982 *Perspektivität der Erkenntnis und Perspektivität des Willens. Zur Pluralität des Wirklichen bei Leibniz und Nietzsche*, in Gebhardt (a cura di) 1982: 15-68.

Müller T.

1995 *Die Poetik der Philosophie. Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche*, Campus, Frankfurt/M-New York.

Müller-Lauter W.

1971 *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York.

1974 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in «Nietzsche-Studien», III, pp. 1-60.

1978 *Der Organismus als innere Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», VII, pp. 189-223 (tr. it. *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in Campioni, Venturelli, a cura di, 1992: 153-200).

1981-82 *Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation*, in «Nietzsche-Studien», X/XI, pp. 132-77.

Murin C.

1979 *Nietzsche Problème. Généalogie d'une pensée*, Vrin, Montréal-Paris.

Mussolini B.

1908 *La filosofia della forza*, in «Il pensiero romagnolo», 29 novembre-6/13 dicembre.

Nagel T.

1979 *What Is It Like to Be a Bat?*, in Id., *Mortai Questions*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it. di A. Benussi, in T. Nagel, *Questioni mortali*, Mondadori, Milano 1986, pp. 162-75).

Nägeli C.W.

1865 *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art. Rede in den öffentlichen Sitzungen der Königlischen Akademie der Wissenschaften*, Franz, München.

Natoli S.

1981 *Enneneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano.

Negri A.

1985 *Introduzione a F. Nietzsche, Teognide di Megara*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-102.

1994 *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Laterza, Roma-Bari.

Nehamas A.

1983 *Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», XII, pp. 473-90.

1985 *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, London (tr. it. di D. Stimilli, *Nietzsche: la vita come letteratura*, Armando, Roma 1989).

Neumann M. (a cura di)

1976 *Der Aphorismus. Zur Geschichte, zu den Formen und Möglichkeiten einer literarischen Gattung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Newman E.

1976 *The life of Richard Wagner*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nimis S.

1984 *Fußnoten: das Fundament der Wissenschaft*, in «Arethusa», XVII, pp. 105-34.

Nohl H.

1913 *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, 'Die wirkliche und die scheinbare Welt'* in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CIL, pp. 106-15.

Nolte E.

1960 *Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini*, in «Historische Zeitung», CXCI-CXCII, pp. 249-325.

1990 *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Ullstein, Frankfurt/M-Berlin (tr. it. di M. Nardi, S. Brunelli, N. Paoli, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Sansoni, Firenze 1991).

Nordau M.

1883 *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit*, Glischer, Leipzig (tr. it. *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà*, Barion, Milano 1923).

1892-93 *Entartung*, 2 voll., Duncker, Berlin (tr. it. di G. Oberosler, *Degenerazione*, Bocca, Milano 1893-94).

Odenwald Th.

1926 *Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum*, Topelmann, Gießen.

Oehler M.

1942 *Nietzsches Bibliothek*, in «XIV Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs», Weimar.

Oehler M. (a cura di)

1928 [?] *Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihgeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche*, Musarion, München.

Oehler R.

1904 *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*, Dürr, Leipzig.

1935 *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft*, Armanen, Leipzig.

O'Flaherty J.C., Sellner T.F., Helm R.M. (a cura di)

1976 *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Olzien O.H.

1941 *Nietzsche und das Problem der dichterischen Sprache*, Junker & Dünhaupt, Berlin.

Orestano F.

1903 *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, Reber, Palermo.

Ottmann H.

1987 *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York.

Overbeck F.

1873 *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Streit und Friedensschrift, Leipzig.

Paci E.

1940 *Federico Nietzsche*, Garzanti, Milano.

Paley W.

1802 *Naturai Theology: Or, Evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*, Faulder, Wilks and Taylor, London.

Pannwitz R.

1957 *Nietzsche-Philologie?*, in «Merkur», LXV.

Panofsky E.

1915 ss. *Die Perspektive als «symbolische Form»*, Warburg Institute, Leipzig-Berlin (tr. it. di E. Filippini, *La prospettiva come «forma simbolica»*, a cura di G.D. Neri, Feltrinelli, Milano 1961).

Papini G.

1906 *Il crepuscolo dei filosofi*, Lacerba, Firenze 1914².

Pareyson L.

1995 *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino.

Pasqualotto G.

1982 *Nietzsche: critica del socialismo come ideologia*, in M. Bertaggia (a cura di), *Nietzsche e la cultura contemporanea*, Arsenale, Venezia, pp. 11-28.

Patzer A. (a cura di)

1990 *Franz Overbeck-Envin Rohde. Briefwechsel*, De Gruyter, Berlin-New York.

Pautrat B.

1971 *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, Paris.

Penzo G.

1987 *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando, Roma.

1993 *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari.

Pemet M.

1989 *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*, Westdeutsche Verlag, Opladen.

Perrefort M.

1990 *Opfer und Gehorsam. Kritische Untersuchungen zur Struktur von Heideggers Gelassenheitsidee*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Pestalozza L.

1984 *Wagner e Nietzsche: lo spettacolo come divisione*, in Fubini (a cura di) 1984: 116-32.

Pestalozzi K.

1978 *La ricezione di Baudelaire in Nietzsche*, in Campioni, Venturelli (a cura di) 1992: 237-65.

Peters H.F.

1977 *Zarathustra's Sister*, Crown, New York.

Petersen J.W. [?]

1698 *Das ewige Evangelium der allgemeinen Wiederbringung aller Creaturen*, [Offenbach].

Petersen J.W.

1701-10 *Mysterion apokatastaseos, das ist: Das Geheimniss der Wiederbringung aller Dinge*, 3 voll., Brede, Offenbach.

Piana G.

1997 *Teoria del sogno e dramma musicale. La metafisica della musica di Schopenhauer*, Guerini e Associati, Milano.

Picht G.

1988 *Nietzsche*, con una introduzione di E. Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart.

Plessner H.

1931 *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Junker und Dünhaupt, Berlin.

Podach E.F.

1930 *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente*, Kampmann, Heidelberg.

1932 *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werks*, Lichtenstein, Weimar.

1937 *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Bermann-Fischer, Wien.

1937a *Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882*, Niehans, Zürich-Leipzig.

1961 *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Rothe, Heidelberg.

1963 *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches*, Rothe, Heidelberg.

Poellner P.

1995 *Nietzsche and Metaphysics*, Clarendon, Oxford.

Poincaré H.

1912 *La science et l'hypothèse*. Flammarion, Paris (tr. it. di F. Albèrgamo, *La scienza e l'ipotesi*, La Nuova Italia, Firenze 1950).

Pöschl V.

- 1979 *Nietzsche und die klassische Philologie*, in H. Flashar, H. Gründer, K. Horstmann (a cura di), *Philologie und tienneneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 141-55.
- Pouillet C.S.M.
- 1827-30 *Elements de physique expérimentale et de météorologie*, Béchét, Paris.
- Pozzoli C. (a cura di)
- 1990 *Nietzsche nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei*, Rizzoli, Milano.
- Prinzthom H.
- 1928 *Nietzsche und das 20. Jahrhundert*, Kampmann, Heidelberg.
- Proctor R.
- 1877 *Unser Standpunkt im Weltall*, Trewendt, Breslau.
- Raschei H.
- 1984 *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Rauschenberger W.
- 1936 *Rassenmerkmale Friedrich Nietzsches und seiner näheren Verwandten*, in «die Sonne», II.
- Reboul O.
- 1974 *Nietzsche critique de Kant*, PUF, PARIS.
- Rèe P.
- 1877 *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Schmeitzner, Chemnitz.
- 1885 *Die Entstehung des Gewissens*, Duncker, Berlin.
- Reibnitz B. von
- 1992 *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (Kap. 1-12)*, Metzler, Stuttgart-Weimar.
- Reichert H.W., Schlechta K. (a cura di)
- 1960 *International Nietzsche Bibliography*, in «University of North Carolina Studies in Comparative Literature», Chapel Hill (nuova ed. riv. e ampl., da H.W. Reichert, in «University of North Carolina Studies in Comparative Literature», Chapel Hill 1968).
- Reinhardt K.
- 1960 *Nietzsche und die Geschichte*, in Id., *Vermächtnis der Antike*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Reinhold K.L.
- 1789 *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Widtmann und Manke, Prag-Jena (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963).
- Reininger R.
- 1925 *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Braumüller, Wien-Leipzig, 2ª ed.

Rey J.-M.

1971 *Venju des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris.

Ribot T.A.

1885 *Les maladies de la personnalité*, Alcan, Paris.

Richard B.

1953 *Der junge Nietzsche*, Reinhardt, München-Basel.

Richardson J.

1996 *Nietzsche's System*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Richter C.

1911 *Nietzsche et les Théories biologiques contemporaines*, Mercure de France, Paris.

Richter R.

1903 *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*, nuova ed. rivista e accr., Verlag der Dürrschen Buchhandlung, Leipzig 1909².

Ricoeur P.

1965 *De Vinterprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris (tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967).

1969 *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris (tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, prefazione di A. Rigobello, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977).

Riedel M.

1997 *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Reclam, Leipzig.

Riehl A.

1897 *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Frommann, Stuttgart 1901² (tr. it. di B.A. Sesta, *Federico Nietzsche artista e pensatore*, Sandron, Milano et alibi s.d.).

Ries W.

1990 *Nietzsche zur Einführung*, Junius, Hamburg.

Ritschl F.

1832 *Olympus der Aulet*, in Id., *Opuscula Philologica*, Teubner, Leipzig 1866, I, pp. 258-70.

Roch E.

1991 *Antik-Modern. Der logische Schematismus in Friedrich Nietzsches Wagner-Kritik*, in Steiert (a cura di) 1991: 49-80.

Rödingen H.

1975 *Aussage und Anweisung. Zwei Auslegungs- und Verständigungsmuster dargestellt an Texten von Leibniz und Nietzsche*, Hain, Meisenheim.

Rodriguez Adrados F.

1970 *Nietzsche y el concepto de la Filología clásica*, in «Habis», I, pp. 87-105.

Rohde E.

1872 *Afterphilologie*, Fritzsche, Leipzig (ora in Gründer 1969, a cura di: 65-117; tr. it. *Filologia deretana*, in Serpa, a cura di, 1972: 251-95).

Rolph W.H.

1884 *Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Engelmann, Leipzig.

Römer H.

1921 *Nietzsche*, 2 voll., Klinkhardt & Biermann, Leipzig.

Roos R.

1956 *Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication*, in «Revue philosophique», CXLVI, pp. 262-87.

1956a *Elisabeth Förster-Nietzsche ou la soeur abusive*, in «Etudes Germaniques», ottobre-dicembre, pp. 321-41.

1973 *Règles pour une lecture philologique de Nietzsche*, in AA.VV. 1973, II: 282-324.

Rorty R.

1982 *Conséquences of Pragmatism*, Harvester, Brighton (tr. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1996).

Rosenberg A.

1930 *Der Mythos der 20. Jahrhunderts*, ried. Hoheneichen, München 1938.

Ross W.

1980 *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

Rosset C.

1969 *L'esthétique de Schopenhauer*, Puf, Paris.

1983 *La force majeure*, Minuit, Paris.

Rossi P. (a cura di)

1988 *Storia della scienza*, 3 voll., Utet, Torino.

Rothacker E.

1954 *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Steiner, Wiesbaden.

Röttges H.

1972 *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, De Gruyter, Berlin-New York.

Rousseau J.-J.

1760 ca. *Essai sur l'origine des langues*, testo stabilito e annotato da J. Starobinski, in *Œuvres complètes*, sotto la direzione di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1995, vol. V, pp. 373-429 (tr. it. e cura di P. Bora, *Saggio sull'origine delle lingue*, Einaudi, Torino 1989).

1768 *Dictionnaire de musique*, testo stabilito da J.J. Eigeldinger, con la collaborazione di S.

Baud-Bovy, B. Boccadoro, X. Bouvier, in *Œuvres complètes*, sotto la direzione di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1995, vol. V, pp. 605-1191.

Roux W.

1881 *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässikeitslehre*, Engelmann, Leipzig.

Rupp G.

1982 *Text, nicht Interpretation-Schleiermacher, Nietzsche, das Ende des Auslegens und der Beginn des Schreibens*, in Gebhardt (a cura di) 1982: 225-64.

Ruprecht E.

1938 *Der Mythos bei Wagner und Nietzsche. Seine Bedeutung als Lebensund Gestaltungsproblem*, Junker und Dünhaupt, Berlin.

Rusker U.

1962 *Nietzsche in der Hispania*, Francke, Bern-München.

Russell B.

1945 *History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, New York (tr. it. di L. Pavolini, *Storia della filosofia occidentale*, 3 voll., Longanesi, Milano 1948).

Rustichelli L.

1992 *La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche*, Mursia, Milano.

Sabatini G.A.

1984 *Il giovane Nietzsche*, Esi, Napoli.

Salaquarda J. (a cura di)

1978 *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche-Studien», VII, pp. 236-60 (tr. it. *Nietzsche e Lange*, in Campioni, Venturelli, a cura di, 1992: 19-43).

1980 *Nietzsche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996².

Salis-Marschlins M. von

1897 *Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsche 's*, Naumann, Leipzig.

Salomé L. 1894 *vedi* Andreas-Salomé L. 1894.

Sandvoss E.

1969 *Hitler und Nietzsche*, Musterschmidt, Göttingen.

Schacht R.

1983 *Nietzsche*, Routledge and Kegan Paul, London.

1986 *Nietzsche on Philosophy, Interpretation, and Truth*, in Vovel (a cura di) 1986: 1-19.

1995 *Making sense of Nietzsche's Reflections Timely and Untimely*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.

Schafgangs H.

1913 *Nietzsches Gefühlslehre*, Meiner, Leipzig.

Scheier C. -A. (a cura di)

1990 F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche. Ecce auctor.*, *Die Vorreden von 1886*, Meiner, Hamburg.

Scheier M.

1912 *Über Ressentiment und moralischer Werturteil*, Engelmann, Leipzig (nuova ed. in Id. 1915; tr. it. di A. Pupi, *Il risentimento nella edificazione della morale*, Vita e pensiero, Milano 1975).

1915 *Abhandlungen und Aufsätze: Vom Umsturz der Werte*, 2 voll. (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* / *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche - Dilthey - Bergson*), Verlag der Weißen Bücher, Leipzig (ora in Id., *Gesammelte Werke*, III, *Vom Umsturz der Werte*, a cura di M. Scheler, Francke, Bern-München 1972, rispett. pp. 33-149 /pp. 311-41).

Schlechta K.

1947 *Entnazifizierung Nietzsches? Wandel in Urteil und Wertung*, in «Göttinger Universitäts-Zeitung», II (18 luglio), pp. 3-4; anche in «Aachener Nachrichten», 29 luglio.

1948 *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum*, Kupferberg, Mainz.

1957 *Entmythologisierung des «Willens zur Macht»*, in «Frankfurter Hefte», 12, pp. 17-26.

1958 *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge*, Hanser, München.

1958a *Friedrich Nietzsche in heutiger Sicht*, in «Universitas», 13, pp. 273-82.

1958b *Nietzsche und kein Ende*, in «Frankfurter Hefte», 13, pp. 119-28.

1959 *Der Fall Nietzsche*, nuova ed. ampl. Hanser, München.

Schlechta K. (a cura di)

1956 F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Hanser, München.

Schlechta K., Anders A.

1962 *Nietzsche. Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Frommann, Stuttgart.

Schmidt B.

1991 *Der ethische Aspekt der Musik. Nietzsches «Geburt der Tragödie» und die Wiener klassische Musik*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Schmidt H.J.

1991 *Nietzsche Absconditus, oder Spurenlesen bei Nietzsche*, Ibdk, Berlin-Anschaffenburg.

Schmidt O.

1873 *Descendenzlehre und Darwinismus*, Brockhaus, Leipzig.

Schmidt R.

1989 *«Ein Text ohne Ende für den Denkenden». Studien zu Nietzsche*, Athenäum, Frankfurt/M.

Schmidt R.W.

1988 *Nietzsches Drossbach-Lektüre*, in «Nietzsche-Studien», XVII, pp. 465-77.

Schneider H.

1932 *Die Stellung Friedrich Nietzsches zum Problem der griechischen Kul-turerscheinungen in seiner Jugendphilosophie (bis zum Bruch mit Wagner) auf der Grundlage der romantischen Metaphysik Arthur Schopenhauers und Richard Wagners*, Gadow, Hildburghausen.

Schopenhauer A.

1818 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, B rockhaus, Leipzig 1859³ (tr. it. di N. Palanga, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di

G. Riconda, Mursia, Milano 1991).

1851 *Parerga e paralipomena*, Hayn, Berlin (tr. it. di G. Colli e E. Amendola, *Parerga e paralipomena*, Boringhieri, Torino 1963).

Schrift A.D.

1990 *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York-London.

Schröter H.

1982 *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Mäander, Mittenwald.

Schulze G.E.

1792 *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferte Elementarphilosophie*, Fleckeisen, Helmstadt (tr. it. a cura di A. Pupi, *Enesidemo o dei fondamenti della filosofia elementare*, Laterza, Bari 1971).

Schutte O.

1984 *Beyond Nihilism: Nietzsche without Mask*, University of Chicago Press, Chicago-London.

Seigfried C.H.

1975 *Why are Some Interpretations Better than Others?*, in «New Scholast», XXXIX, pp. 140-61.

Selung B.

1926 *Mitleid, Demut und Reue in der Machtethik Spinozas und Nietzsches. Ein historisch-kritischer Vergleich*, Diss., Bonn.

Serpa F.

1972 *Introduzione*, in Serpa (a cura di) 1972: 7-49.

1981 *Introduzione*, in A. Schopenhauer, *Scritti sulla musica e le arti*, a cura di F. Serpa, Discanto, Firenze, pp. IX-XXXVII.

Serpa F. (a cura di)

1972 F. Nietzsche, E. Rohde, U. Wilamowitz, R. Wagner, *La polemica sull'arte tragica*, Sansoni, Firenze.

Serravezza A.

1989 *Helmholtz, Stumpf, Riemann. Un itinerario*, in «Rivista di musicologia», XXIV.

1996 *Musica e scienza nell'età del positivismo*, Il Mulino, Bologna.

Shaw G.B.

1903 *Man and Superman*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).

Silk M.S., Stem J.P.

1981 *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Simmel G.

1907 *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Duncker & Humblot, Leipzig (tr. it. di A. Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995).

Simmons S.

1996 *A concordance indexing «The will to power» with the critical editions of Nietzsche's collected works (KGW & KSA)*, in «New Nietzsche Studies», I, 1-2, pp. 126-53.

Simon J.

1986 *Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation*, in M. Djuric, J. Simon (a cura di), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 62-74.

1992 *Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche*, in V. Gerhardt, N. Herold (a cura di), *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für F. Kaulbach*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 203-18.

Simonelli M.A.

1982 *Alle radici del dionisiaco nietzscheano*, in «Il Canocchiale», I-II, pp. 33-51.

Sloterdijk P.

1986 *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

Snider N.V.

1962 *An Annotated Bibliography of English Works on Friedrich Nietzsche*, Diss., Michigan.

Sokel W.

1983 *The Political Uses and Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», XII, pp. 436-62.

Solomon R.

1996 *Nietzsche ad hominem: Perspectivism, Personality and Ressentiment*, in B. Magnus, K.M. Higgins (a cura di), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 180-222.

Spengler O.

1918-22 *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München (tr. it. di J. Evola, introduzione di F. Jesi, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Parma 1978).

1931 *Der Mensch und die Technik*, Beck, München (tr. it. di G. Gurisatti, introduzione di S. Zecchi, *L'uomo e la tecnica*, Guanda, Parma 1992).

1933 *Preussentum und Sozialismus*, Beck, München (tr. it. di C. Sandrelli, *Prussianesimo e socialismo*, Edizioni di Ar, Padova 1994).

Spethmann W.

1935 *Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche*, Junker & Dünhaupt, Berlin.

Spiekermann K.

1988 *Nietzsches Beweise für die Ewige Wiederkehr*, in «Nietzsche-Studien», XVII, pp. 496-538.

1992 *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*, De Gruyter, Berlin-New York.

Spir A.

1869 *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, Findel, Leipzig.

1873 *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 voll., Findel, Leipzig.

Stack G.

1983 *Lange and Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York.

Stambaugh J.

1959 *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Nijhoff, Den Haag.

1972 *Nietzsche's Thought of Eternai Réurrence*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.

Stefani M.

1975 *Nietzsche in Italia. Rassegna bibliografica 1893-1970*, Canicci, Assisi-Roma.

Stegmaier W.

1985 *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in «Nietzsche-Studien», XIV, pp. 69-95.

Steiert T. (a cura di)

1991 *«Der Fall Wagner». Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik*, Laaber-Verlag, Laaber.

Steilberg H.A.

1996 *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950*, De Gruyter, Berlin-New York.

Stein A.

1921 *Nietzsche und die Wissenschaft*, Haupt, Bern.

Stein W. von den

1958 *Um auf Nietzsche zurückzukommen*, in «Merkur», LXVII.

Steiner R.

1895 *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Felber, Weimar. Sterling M.C,

1977 *Recent Discussions of Eternai Réurrence: Some Critical Comments*, in «Nietzsche-Studien», VI, pp. 261-91.

Stewart B.

1820 *Unseen Universe; Or, Pshysical spéculations on a future State*, Mc-millan, London.

Strauss D.F.

1872 *Der alte und der neue Glaube*, Hirzel, Leipzig.

Strong T.B.

1975 *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transformation*, University of California Press, Berkeley.

1996 *Nietzsche and the Song in the Seif* in «New Nietzsche Studies», I, 1-2, pp. 1-14.

Stroux J.

1925 *Nietzsches Professur in Basel*, Frommann, Jena.

Stuart Mill J.

1861 *Utilitarianism*, Parker, Son and Baum, London 1863.

Stumpf C.

1883-90 *Tonpsychologie*, Hirzel, Leipzig.

Sturve W.

1949 *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Kierkegaard und Nietzsche*, Rombach, Freiburg.

Sugarman R.L.

1980 *Rancor Against Time: The Phenomenology of 'Ressentiment'* Meiner, Hamburg.

Taureck B.H.F.

1989 *Nietzsche und der Faschismus*, Junius, Hamburg.

Tausend H.

1936 *Das Problem der Wissenschaft bei Nietzsche*, Buschmann, Münster.

Taylor S.

1990 *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910-1920*, De Gruyter, Berlin-New York.

Teichmüller G.

1882 *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Koebner, Breslau.

Tejera V.

1987 *Nietzsche and Greek Thought*, Nijhoff, Dordrecht.

Thatcher D.S.

1973 *Nietzsche and Brahms: a Forgotten Relationship*, in «Music and Letters», LIV, n. 3.

1978 *Nietzsches Totengericht über Brahms*, in «Nietzsche-Studien», VII, pp. 339-56.

Thomson W. (Lord Kelvin)

1852 *On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy*, in «Transactions of the Royal Society of Edinburgh», IV, pp. 139-42.

Tille A.

1895 *From Darwin to Nietzsche*, Naumann, Berlin.

Tönnies F.

1897 *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, ed. a cura di G. Rudolph, Akademie Verlag, Berlin 1990.

Turgenev I.S.

1863 *Pères et enfants. Précédé d'un lettre à l'éditeur par P. Mérimée*, Charpentier, Paris.

Ueberweg F.

1880 *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, nuova ed. riv. da K. Österreich, Mittler, Berlin 1916.

Ugolini Gh.

1986 *Nietzsche e il tragico, otto anni prima della «Nascita della tragedia»: Introduzione allo scritto giovanile sul primo canto corale dell'«Edipo Re»*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», III, pp. 301-19.

1991 *Friedrich Nietzsche, il mito di Edipo e la polemica con Wilamowitz*, in «Quaderni di storia», XXXIV, pp. 41-61.

Ugolini Gh. (a cura di)

1994 F. Nietzsche, *Sulla storia della tragedia greca. Introduzione al corso universitario sull'«Edipo re» di Sofocle*, Cronopio, Napoli.

Umland K.

1938 *Nietzsches Würdigung des Menschen. Eine Deutung aus den Problemen der Gegenwart*, Triltsch, Würzburg-Aumühle.

Vaihinger H.

1902 *Nietzsche als Philosoph*, Reuter und Reichard, Berlin.

1911 *Die Philosophie des Als ob*, Meiner, Leipzig 1922⁷ (tr. it. di F. Voltaggio, *La filosofia del «come se»*, Ubaldini, Roma 1967).

Vattimo G.

1963 *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Seste, Torino (poi Marietti, Genova 1989).

1967 *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino.

1974 *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano.

1977 *Nietzsche heute*, in «Philosophische Rundschau», XXIV, pp. 67-91.

1980 *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano.

1981 *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano (1990³).

1985 *La fine della modernità*, Garzanti, Milano (1991²).

1985a *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari.

1986 *Nietzsche and Contemporary Hermeneutics*, in Yovel (a cura di) 1986: 58-68.

Venturelli A.

1989 *Il classico come compimento del sentimentale*, in Campioni, Venturelli (a cura di) 1992: 71-97.

Vemant J.P.

1991 *Il dio della finzione tragica*, in J.P. Vemant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, tr. it. di C. Pavanello e A. Fo, Einaudi, Torino, pp. 3-10.

Verrecchia A.

1978 *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Torino.

Vetter A.

1926 *Nietzsche, der Verkünder neuer Ziele*, Reinhardt, München.

Villani A.

1985 *Physique et musique*, in *Nouvelles lectures de Nietzsche*, testi raccolti da D. Janicaud, Cahiers L'Age d'Homme, Lausanne, pp. 81-91.

Vitiello V.

1996 *Filologia e nichilismo. Rileggendo «La nascita della tragedia» di Friedrich Nietzsche*, in Vitiello, Fagioli (a cura di) 1996: 239-74.

Vitiello V., Fagioli E. (a cura di)

1996 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Bruno Mondadori, Milano.

Vivarelli V.

1992 *Empedocle e Zarathustra: dissipazione di ricchezza e volontà del tramonto. Gli echi delle letture hölderliniane in «Così parlò Zarathustra»*, in Campioni, Venturelli (a cura di) 1992, pp. 201-35.

Vogel M.

1966 *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Bosse, Regensburg.

Vogt E.

1962 *Nietzsche und der Wettkampf Homers*, in «Antike und Abendland», XI, pp. 103-13.

Vogt J.G.

1878 *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztersächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Haupt und Tischler, Leipzig.

Volker G.

1990 *Nietzsche und die Philosophie*, in Djurić (a cura di) 1990: 151-71.

Volkman R.

1870 *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Uebersicht dargestellt*, Ebeling und Plan, Berlin.

Volz P.D.

1990 *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Wagenvoort H.

1959 *Die Entstehung von Nietzsches Geburt der Tragödie*, in «Mnemosyne», XII, pp. 1-23.

Wagner C.

1869-77 *Die Tagebücher, I (1869-77)*, Piper, München-Zürich 1976.

Wagner R.

1846 *Rapporto sull'esecuzione della «Nona sinfonia» di Beethoven a Dresda nel 1846 col relativo programma*, tr. it. di E. Pocar, in R. Wagner, *Ricordi battaglie visioni*, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, pp. 182-98.

1849 *Das Kunstwerk der Zukunft*, in Id., *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, a cura di W. Golther, Fritzsche, Leipzig 1898³, vol. III (tr. it. di A. Cozzi, *L'opera d'arte dell'avvenire*, Rizzoli, Milano 1963, 1983).

1849a *Die Kunst und die Revolution*, Wigand, Leipzig (tr. it. di E. Pocar, *L'arte e la rivoluzione*, in R. Wagner, *Ricordi battaglie visioni*, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, pp. 297-331).

1849b *Jesus von Nazareth*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1887 (tr. it. a cura di F. Gallia, *Gesù di Nazareth*, in R. Wagner, *Poemi e abbozzi non musicati*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994, pp. 107-46).

1851 *Eine Mitteilung an meine Freunde*, in *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, a cura di W. Golther, Fritzsche, Leipzig 1898³, vol. III (tr. it. di F. Gallia, *Una comunicazione ai miei amici*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1985).

1857 *Über Franz Liszts symphonische Dichtungen*, in *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, a cura di W. Golther, Fritzsche, Leipzig 1898³, vol. V.

1870 *Beethoven*, Fritzsche, Leipzig (tr. it. di E. Pocar, in R. Wagner, *Ricordi battaglie visioni*, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, pp. 225-93).

1872 *Über die Benennung «Musikdrama»*, in *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, a cura di W. Golther, Fritzsche, Leipzig 1898³, vol. IX (tr. it. di F. Gallia, *Sulla denominazione «Musikdrama»*, in R. Wagner, *Musikdrama*, a cura di F. Gallia, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1988, pp. 51-59).

Wahl J.

1937 *Le «Nietzsche» de Jaspers*, in «Recherches philosophiques», VI, pp. 346-62.

Wamock M.

1978 *Nietzsche's Theory of Truth*, in M. Pasley (a cura di), *Nietzsche: Imagery and Thought*, Methuen, London, pp. 33-63.

Warren M.

1991 *Nietzsche and Political Thought*, Mit Press, London-Cambridge (Mass.).

Wein H.

1962 *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Nijhoff, Den Haag.

Weininger O.

1903 *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Braumüller, Wien-Leipzig (tr. it. di G. Sampaolo, *Sesso e carattere*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992).

Werthenau E.C.

1928 *Constantin Brunner und Friedrich Nietzsche*, Veröffentlichung der Constantin Brunner-Gemeinschaft, Berlin; anche in Id. *Constantin Brunner und Friedrich Nietzsche* /

Blankenfeld, F., *Hamlet. Ein Deutungsversuch auf Grund von Brunnens Lehre*, Kiepenheuer, Potsdam.

Westemhagen C. von

1936 *Nietzsche-Juden-Antijuden*, Duncker, Weimar.

1938 *Das Urbild des «Fall Wagner»*, in «Bayreuther Beiträge», LXI, pp. 174-83.

1956 *Richard Wagner. Sein Werk. Sein Wesen. Seine Welt*, Atlantis, Zürich (tr. it. di A. Cozzi e V. Patané, *Wagner. L'uomo, il creatore*, Monda-dori, Milano 1983).

Whitehead A.N.

1938 *Modes of Thought*, Cambridge University Press, London-New York (tr. it. a cura di P.A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972).

Whitlock G.

1996 *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the Untold History*, in «Nietzsche-Studien», XXV, pp. 200-20.

Wilamowitz-Möllendorff U. von

1872 *Zukunftsphilologie!*, Bomtraeger, Berlin (ora in *Gründer*, a cura di, 1969: 27-55; tr. it. *Filologia dell'avvenire!*, in Serpa, a cura di, 1972: 211-42).

1929 *Erinnerungen 1848-1914*, Koehler, Leipzig (tr. it. a cura di A. Pensa, introduzione di M. Gigante, *Filologia e memoria*, Guida, Napoli

1986).

Wilcox J.T.

1974 *Truth and Value in Nietzsche: A Study of His Metaethics and Epistemology*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

1986 *Nietzsche Scholarship and «The Correspondence Theory of Truth». The Danto Case*, in «Nietzsche-Studien», XV, pp. 337-57.

Wilson J.E.

1996 *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, De Gruyter, Berlin-New York.

Windisch-Laube W.

1990 *Thomas Mann und die Musik*, in H. Koopmann (a cura di), *Thomas Mann-Handbuch*, Kröner, Stuttgart, pp. 327-42.

Wingler H.

1976 *Aristotle in the Thought of Nietzsche and Thomas Aquinas*, in O'Flaherty, Sellner, Helm, a cura di, 1976: 33-54.

Winkler G J.

1991 *Der «Schleier der Maja». Transformation eines Begriffs. Scho-penhauer-Wagner-Nietzsche*, in Steiert (a cura di) 1991: 233-63.

Wisskirchen H.

1991 *Thomas Manns «Fall Wagner». Zu den Spuren von Nietzsches Wagner-Kritik bei Thomas*

Mann, in Steiert (a cura di) 1991: 293-322.

Wittgenstein L.

1921 *Tractatus logico-philosophicus*, in «Annalen der Naturphilosophie», XIV, pp. 185-262 (tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974).

Wright G.H. von

1982 *Musil and Mach*, introduzione a R. Musil, *On Mach's Theories*, Philosophia, München-Wien.

Würzbach F.

1928 *Die wichtigsten biologischen Erkenntnisse in der Philosophie Nietzsches*, in «Forschungen und Fortschritte», IV, pp. 14-15.

1933 *Nietzsche und das deutsche Schicksal*, Deutsches Verlag-Haus, Berlin.

Würzbach F. (a cura di)

1940 *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte. Aus dem Nachlaß und nach den Intentionen Nietzsches geordnet von Dr. Friedrich Würzbach, Präsident der Nietzsche-Gesellschaft*, Pustet, Salzburg-Leipzig.

Yorck von Wartenburg P.G.

1866 *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Hertz, Berlin (tr. it. di F. Donadio, *La catarsi di Aristotele e l'«Edipo a Colono» di Sofocle*, in Id., *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, Guida, Napoli 1991, pp. 91-130).

Yovel Y. (a cura di)

1986 *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster.

Zapata Galindo M.

1995 *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Argument, Hamburg.

Zeitler J.

1900 *Nietzsches Ästhetik*, Seemann, Leipzig.

Zöllner J.C.F.

1872 *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Engelmann, Leipzig.

1876 *Principien einer elektrodynamischen Theorie der Materie*, Engelmann, Leipzig.

Zweig S.

1925 *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin-Kleist-Nietzsche*, Insel, Leipzig (tr. it. di A. Oberdörfer, *La lotta col demone*, Sperling & Kupfer, Milano 1945).

* Sono citati per esteso solo i titoli non ancora menzionati nel testo e quindi non compresi nella bibliografia finale.

**Salvo indicazione differente, nel testo le citazioni e i rinvii alle pagine si riferiscono alla

traduzione italiana della relativa opera.

Gli autori

Alessandro Arbo. Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in ermeneutica presso l'università di Torino e si occupa di estetica e filosofia della musica tra Settecento e Novecento. Tra le sue pubblicazioni: *Dialettica della musica. Saggio su Adorno* (Milano 1991) e *Carlo Michelstaedter* (Pordenone 1996).

Maurizio Ferraris. E professore di Estetica nell'università di Torino. Tra le sue pubblicazioni: *Storia dell'ermeneutica* (Milano 1988), *Nietzsche e la filosofia del Novecento* (Milano 1989), *La filosofia e lo spirito vivente* (Roma-Bari 1991), *L'immaginazione* (Bologna 1996), *Il gusto del segreto* (Roma-Bari 1997, con J. Derrida), *Estetica razionale* (Milano 1997), *L'ermeneutica* (Roma-Bari 1998). Ha inoltre collaborato agli Annuari filosofici diretti da G. Vattimo e poi da G. Vattimo e J. Derrida (Roma-Bari 1987-98); di F. Nietzsche ha curato *La volontà di potenza* (Milano 1996², con P. Kobau).

Tonino Griffero. E ricercatore nell'università di Torino e attualmente borsista Humboldt presso l'università di Heidelberg. Tra le sue pubblicazioni: *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto* (Torino 1988), *Spirito e forme di vita. La filosofia della cultura di Eduard Spranger* (Milano 1990), *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling* (Milano 1994), *Cosmo arte natura. Itinerari schellinghiani* (Milano 1995) e *L'estetica di Schelling* (Roma-Bari 1996).

Pietro Kobau, Già borsista Humboldt presso l'università di Heidelberg, è ricercatore nell'università di Torino. Oltre a saggi sul pensiero tedesco tra illuminismo e idealismo, ha pubblicato: *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo* (Milano 1993) e *Illuminismo e attualità in estetica* (Milano 1996).

Gherardo Ugolini. Dottore di ricerca in filologia classica (università di Monaco), attualmente insegna nell'università di Heidelberg. Oltre ad articoli sulla filosofia presocratica e sulla tragedia greca, ha pubblicato l'edizione italiana del corso di Friedrich Nietzsche intitolato *Sulla storia della tragedia greca* (Napoli 1994) e *Untersuchungen zur Figur des Sehers Theiresias* (Tübingen 1995).

Indice dei nomi

- Abel, G., 174, 183, 188, 245-46, 251, 268.
Adickes, E., 214.
Adler, V., 24, 26.
Adorno, T.W., 19, 45, 63, 125-26, 130, 139, 141-42, 144.
Agostino, A., 265.
Alcidamante, 87.
Alderman, H., 15.
Alessandro Magno, 60.
Alexander, S., 244.
Allison, D.B., 118, 121n.
Althaus, H., 217.
Anders, A*, 133, 210, 219, 230, 234, 237, 246, 252.
Andler, Ch., 19, 31, 41, 200, 209-11, 238, 244, 246, 252, 258, 260, 262, 265, 268, 270.
297.
Andreas-Salomé, L., 7, 10, 16, 24, 30, 60, 123, 134, 209, 266-67, 293n.
Ansell-Pearson, K.J., 45, 217, 224.
Archiloco di Paro, 94, 120.
Aristofane, 70, 93.
Aristosseno, 88n.
Aristotele, vili, x, 89, 100-101, 102 e n, 103 e n, 104-107, 202, 204-205, 221, 242, 263,
265-66, 272.
Amott, W.G., 99n.
Artaud, A., 14ln.
Aschheim, S.E., 253, 299n, 300n, 302n.
Augustin, G., 32, 60.
Avenarius, R., 238.
Baader, F.X.B. von, 200.
Babich, B.E., 50, 217, 245-46, 251. Bach, J.S., 109, 111, 113, 121, 129, 143.
Bachofen, J.J., 6, 71, 87, 99n.
Bacone, F. (F. Bacon), 73, 200, 230, 251.
Baer, C.-E. von, 6, 252, 260.
Baeumler, A., 21, 27, 36-41, 180, 216, 267-68, 298 e n, 300 e n, 301-302.
Baioni, G., 86n.
Barbera, S., 99n, 116n, 141, 205.
Barnes, J., 82n.
Barzellotti, G., 115n.
Bataille, G., 43-44, 63.
Baudelaire, Ch., 39, 43, 55, 73, 205, 254.
Bauer, M., 271.
Baumgarten, A.G., 39.
Beck, J.S., 226.
Becker, O., 268.
Beethoven, L. van, 30, 100, 109, 112, 118-21, 125, 129, 141.
Behler, E., 49, 205.
Benda, C.E., 12.
Benn, G., 43.
Bergmann, P., 21.
Bergson, H., 31.
Berkeley, G., 61, 234.

Berlioz, L.H., 109, 113, 132.
 Bernard, C., 231.
 Bemays, J., 83, 104 e n, 107, 205.
 Bernhard, O.E., 61.
 Bemoulli, C.A., 15, 17, 290, 297 e n.
 Bertram, E., 28, 31-32, 36-37, 43, 54,
 207, 257, 265, 300 e n.
 Bindschedler, M., 197.
 Binswanger, L., 24.
 Birus, H., 151.
 Bismarck, O. von, 25, 245.
 Bittner, R., 208.
 Bizet, G., 12, 139-40.
 Blanqui, J.-A., 218, 271.
 Blavatsky, H.P., 61.
 Bloch, E., 26, 117, 142.
 Blondel, E., 146.
 Blume, F., 121.
 Blunck, R., 18.
 Boeckh, A., 87, 148.
 Bohley, R., 80n.
 Bonnet, Ch., 258.
 Borchmeyer, D., 141.
 Bommann, F., 88n.
 Bortolotto, M., 124 e n, 139, 144.
 Boscovich, R., 210, 245-47, 263.
 Bourget, P.C.J., 140, 200.
 Brahms, J., 112, 128, 142.
 Brahn, M., 20, 296n.
 Brandes, G., 11, 13, 16, 23, 29, 53, 59, 255, 270, 280n.
 Brandt, R., 99n.
 Braun, H., 24.
 Bräutigam, B., 190.
 Brennecke, D., 40.
 Brose, K., 23.
 Brücke, E. von, 236.
 Brunetière, F., 200.
 Brunner, C., 32, 60.
 Bruse, K.D., 114, 116n.
 Büchner, L., 273.
 Buchwald, W., 27, 296n.
 Bülow, H. von, 7, 123.
 Bund, H., 31.
 Burckhardt, J., 6, 9, 11-12, 59, 87, 115, 129, 297.
 Byron, G.G., 123.
 Cabanis, P.J.G., 258.
 Cacciari, M., 46, 239.
 Calder, W.M., 98n.
 Campioni, G., 41, 116n, 205, 283, 296n, 298n.
 Cancik, H., 89n.
 Cantor, G., 210.
 Caracalla, imperatore, 261.
 Carducci, G., 55.
 Carlyle, T., 30, 55, 200.
 Camot, S.N., 273.
 Cartesio *vedi* Descartes, R.
 Caspari, O., 248, 273-74.
 Cassirer, E., 225-26, 231, 234.
 Cataldi Madonna, L., 82n, 86n, 88n, 211, 231, 245.

Cauchy, A.-L., 249.
 Celso, 265.
 CemiSevskij, N.G., 200.
 Cesare, C.G., 60, 235.
 Chamberlain, H.S., 27, 301.
 Chamisso, A. von, 112-13.
 Champromis, P., 42.
 Chopin, F., 31, 128, 130, 143.
 Churchland, P.M., 230.
 Claparède-Spir, H., 234.
 Clark, M., 15, 46, 164, 217, 224, 240-41.
 Clauberg, J., 202.
 Clausius, R.J.B., 273.
 Coleridge, S.T., 61.
 Colli, G., 15, 19, 28, 41-43, 90n, 124, 231, 277-78, 283-85, 292, 294-95, 296 en, 301,303.
 Colombo, C., 64, 118.
 Comte, A., 67, 200.
 Condillac, E.B., 117n, 127.
 Condorcet, M.-J.-A.-N. Caritat de, 259.
 Copernico, N., 58, 230, 247.
 Cornelius, P., 238.
 Crawford, C., 217.
 Crescenzi, L., 105n.
 Creuzer, G.F., 87, 99n.
 Croce, B., 228.
 Crombee, J.H., 264.
 Cromwell, O., 55.
 Cunico, G., 180, 184.
 Cusano, N., 51.
 Cuvier, G.-L., 258.
 Czolbe, H., 273.
 Daffner, H., 140.
 Dahlhaus, C., 114, 117, 118 e n, 119n, 133, 142, 144.
 D'Annunzio, G., 16, 18, 22.
 Dante Alighieri, 55.
 Danto, A.C., vu, 15, 163, 194, 208, 241, 267.
 Darwin, Ch.R., 6, 23, 30, 63, 207, 212, 252, 256, 257-60.
 Darwin, E., 258.
 Davey, N., 148.
 Debussy, C., 142.
 Deleuze, G., vn, x, 12, 26, 33, 43-45, 163, 197, 200, 209, 224, 243, 245, 251, 253, 261-62, 264.
 Del Negro, W., 156, 233.
 De Man, P., 154.
 Democrito, 8, 83 e n, 101, 207, 210, 219, 246.
 Derrida, J., 4, 47-48, 14In, 244, 254, 262, 299.
 Descartes, R., vii, 35, 38, 171, 182, 204, 227, 229, 236, 242.
 Deussen, P., 4, 86, 96n, 113, 260.
 Dickopp, K.-H., 171.
 Diderot, D., 73.
 Di Giovanni, P., 89n, 150.
 Dilthey, W., 30, 45, 54-55.
 Diogene Laerzio, 5, 54, 82 e n, 87, 91, 204.
 D'Iorio, P., 211, 234-36, 267, 273-74. Djurté, M., 270.
 Dostoevskij, F., 31, 200, 205.
 Drews, A., 207.
 Drossbach, M., 217.
 Du Bois-Reymond, E.H., 213, 218-19, 236, 245, 273.

Du Bos, J.B., 117n.
 Ducat, Ph., 83n.
 Dühring, K.E., 23, 76, 219, 246, 256, 274.
 Duse, U., 118n, 119n, 124n.
 Edipo, 102n.
 Eggebrecht, H.-H., 117n.
 Ehrenfels, C. von, 131.
 Eichendorff, J. von, 112.
 Emerson, R.W., 30, 55, 205.
 Emge, C.A., 28, 296n.
 Empedocle, 208, 257.
 Epicuro, 21, 200, 266.
 Eraclito di Efeso, 23, 156, 205, 207-208, 219, 246.
 Ernst, P., 26.
 Eschilo, 89, 92-93, 100, 104.
 Esiodo, 71, 87, 89.
 Espinas, A.U., 244.
 Euripide, 88, 92, 93 e n, 95, 100, 114.
 Ewald, O., 30, 232.
 Faraday, J., 248-49.
 Fauconnet, A., 132n.
 Fazio, D.M., 214, 224, 230, 234, 244, 246.
 Fechner, G.Th., 219, 246.
 Féré, Ch., 251.
 Ferraris, M., 160, 291n.
 Feuerbach, L., 67, 117, 204, 273. Feyerabend, P.K., 230.
 Fichte, I.H., 200.
 Fichte, J.G., 61, 201, 225-27, 250, 300.
 Fick, A., 236, 273.
 Fietz, R., 119.
 Figl, J., 15, 48, 152, 181-82.
 Fink, E., 44.
 Fischer, J., 61.
 Fischer, K., vii-vin, 5, 22, 204, 213, 224-25, 230, 245.
 Fischer, K.R., 254.
 Fischer-Dieskau, D., 112n, 122n.
 Flashar, H., 104n.
 Flaubert, G., 214.
 Fleiter, M., 218.
 Forster, B., 10-11, 13.
 Förster-Nietzsche, E., 3, 8, 10-21, 26-27, 31-32, 34, 38-39, 41, 74, 209-10, 239, 265, 267, 281 e n, 284-86, 288 e n, 289 e n, 290-92, 293 e n, 294 e n, 295 e n, 296, 297 e n, 298 e n, 299n, 300-303.
 Foster, M., 261.
 Foucault, M., 12, 24, 43-45, 167, 233.
 Frank, M., 49.
 Freud, S., 24, 45, 67-68.
 Freytag, F.L.A., 61.
 Fricke, H., 191.
 Fries, J.F., 218, 225-27, 237.
 Fuchs, D., 139-41, 293n.
 Funke, W., 210.
 Gadamer, H.-G., 43, 170.
 Gaillard, P.-A., 134.
 Galilei, G., 230, 251.
 Galton, F., 251, 258.
 Gassendi, P., 219.
 Gasser, R., 244.
 Gast, P. (*pseud. di J.H. Köselitz*), 6, 8-10, 12-18, 35, 42, 59, 118n, 123, 132, 138-39, 143 e

n, 209, 247, 267, 280n, 281 e n, 284, 286, 288, 289 e n, 290, 292, 293 e n, 294, 295 e n,
 297, 298 en, 301.
 Gebhardt, W., 219, 245.
 Gehlen, A., 252.
 Geibel, E., 114n.
 Geoffroy Saint-Hilaire, E., 258.
 George, S., 31-33.
 Gerber, G.H., 205.
 Gerhardt, V., 169, 179, 195.
 Gersdorff, C. von, 4, 86, 96n, 122, 125, 217.
 Gibbon, E., 221.
 Gide, A., 32, 43, 143.
 Giese, F., 35.
 Gigante, M., 82n.
 Gilman, S.L., 54, 80n.
 Giovanni, santo, 150.
 Giusso, L., 216.
 Giustino, 265.
 Givone, S., 49-50.
 Gluck, C.W., 95.
 Gobineau, J.-A., 27, 253, 301.
 Goethe, J.W., 5, 22, 32, 39, 91n, 117, 120, 238, 245, 251, 256-57, 295, 298.
 Goncourt, E., 205.
 Goncourt, J. Huot de, 205.
 Göring, H., 214.
 Gottsched, J.C., 100.
 Gozzano, G., 16.
 Granier, J., 45, 152, 172, 184, 194, 208, 231.
 Grau, G.G., 20, 40, 197.
 Greiner, B., 190.
 Griffero, T., 157.
 Grimm, R.H., 15, 194-96, 208, 211, 243.
 Groddeck, O., 24.
 Gross, O., 24.
 Groth, K., 111.
 Gründer, K., 97n, 104n.
 Guanti, G., 117n.
 Guattari, F., 26.
 Gundolf, E., 32.
 Gutzwiller, H., 89n.
 Haar, M., 137, 197.
 Haase, M.-L., 280.
 Habermas, J., 45-46, 170, 184, 190, 208, 212.
 Hacking, J., 230.
 Haeckel, E.H., 257.
 Hahn, K.-H., 39.
 Halévy, D., 25, 116n, 121, 124n, 265.
 Händel, G.F., 109, 112, 129, 143, 245.
 Hanslick, E., 110, 118 e n, 132n, 144.
 Hanson, N.R., 230.
 Hansson, O., 16.
 Härtle, H., 299n, 300n.
 Hartmann, E. von, 23, 200, 204, 211, 244, 256, 266, 274.
 Hausdorff, F., 268.
 Haydn, F.J., 109, 112, 129.
 Heffrich, E., 122n, 278-79.
 Hegel, G.W.F., x, 27, 48, 71, 201, 204, 223, 225, 229, 234.
 Heidegger, M., VII-VIII, X, 15, 21-22, 28-29, 32-37, 44, 46-51, 55, 57, 60, 65-66, 68, 115,
 136, 137n, 156, 181, 190, 200, 203-209, 212, 215-16, 218, 221, 223-24, 229-30, 232,

243, 250, 253-54, 257-58, 265-70, 296n, 299, 301-302.
 Heimsoeth, H., 35.
 Heine, H., 222.
 Heinze, M., 16-17, 297.
 Heisenberg, W., 244.
 Heller, P., 152, 165, 178, 197.
 Helmholtz, H.L.F. von, 33, 50, 62, 133, 210, 236-37, 274.
 Henle, J., 245.
 Henrichs, A., 93n, 99n.
 Hensel, E., 209.
 Herbart, F.J., 225-28, 237, 245.
 Herder, J.G., 214, 258.
 Hermann, H.P., 148.
 Herz, M., 238.
 Herzen, A.I., 200.
 Heusler, A., 297.
 Heyse, H., 28, 296n.
 Hildebrandt, K., 32, 116n.
 Hiller, F., 113.
 Hitler, A., 17-19, 21, 25, 278, 296, 301n.
 Hobbes, Th., 219.
 Hoffmann, D.M., 17, 39, 286, 287n, 289n, 295n, 297, 298n.
 Hofmannsthal, H. von, 18, 32.
 Hofmiller, J., 297.
 Hölderlin, F., 12, 32, 36-37, 54, 60, 71, 74, 98, 99n, 110, 257, 300.
 Hollingdale, R.J., 19, 133.
 Holzer, E., 89n, 288n, 298n.
 Hooker, C.A., 230.
 Hoppe, W., 18, 27, 296n.
 Horkheimer, M., 19, 45, 63.
 Horneffer, A., 15-16, 30, 209, 267, 287, 288 e n, 295, 297.
 Horneffer, E., 12, 15-17, 267, 287, 288 e n, 290, 292, 295, 297, 300.
 Houlgate, S., 224.
 Howey, R.L., 191.
 Hoy, D.C., 145, 163.
 Huan, G., 25.
 Hudek, F.-P., 124n.
 Hugo, V., 55, 141.
 Hume, D., 222, 234.
 Ingold, F.P., 192.
 Jacobi, F.H., 200-201, 225.
 Jahn, O., 113, 122, 125.
 James, W., 55, 62, 238.
 Janik, A., 139.
 Janz, C.P., 3, 12, 18-19, 84n, 85n, 89n, 98n, 110, 112-13, 115n, 116n, 118n, 122 e n,
 123, 124 e n, 125, 134, 204, 210, 217, 224-25, 236, 238, 252, 258, 261, 273, 297.
 Jaspers, K., 12, 33, 36-38, 48, 174, 178, 193, 196, 215, 224, 299, 302.
 Jean Paul (*pseud. di J.P.F. Richter*), 205.
 Jesinghaus, W., 28, 296n.
 Joël, K., 30, 297.
 Jung, C.G., 24, 68, 71.
 Jünger, E., 35-36, 54.
 Jünger, F.G., 35.
 Kafka, F., 143.
 Kant, I., VIII, 5, 20, 24, 33-34, 39, 45, 54, 63, 66, 132n, 136, 174, 199-200, 204, 208,
 213-15, 218-19, 221-26, 228-31, 233, 235, 247, 249-50, 257, 260, 265, 271-72, 274.
 Kaufmann, W., 15, 19, 39-40, 190, 208-209, 254, 294, 297, 302n.
 Kaulbach, F., 159, 167, 174, 189-90, 195, 229, 245.
 Kaulhausen, M.H., 190.

Kelvin, W. Thomson lord, 246, 249, 273.
 Kierkegaard, S., 31.
 Klages, L., 31-33, 36.
 Klein, J.L., 104-105.
 Klein, W., 299n.
 Kleinpeter, 239.
 Kleist, H. von, 223.
 Klossowski, P., 3, 43-44, 63.
 Koch, C., 27, 296n.
 Koegel, F., 15, 286-87, 288n, 296n.
 Koetschau, K., 27.
 Kofman, S., 48, 121n, 152, 191.
 Kögel, F., 267.
 Köhler, J., 33.
 Kopp, H., 210.
 Krähe, H., 27, 296n.
 Kropfinger, K., 117, 118n, 125.
 Krug, G., 4, 109-10, 122, 126, 200.
 Krüger, H., 190.
 Kuhn, E., 199-200.
 Laas, E., 233, 238.
 Lachmann, B., 23.
 Lagarde, P. de, 27, 301.
 Laks, A., 140.
 Lamarck, J.-B. de Monet, 207, 212, 258-60.
 Lambert, J.H., 33, 233.
 La Mettrie, J. Offroy de, 252.
 Lamm, A., 292n.
 Langbehn, W., 18, 27, 301.
 Lange, F.A., vm, 5, 8, 22, 33, 132n, 133, 177, 204, 207, 210-11, 217-26, 230, 232, 235, 237, 245, 251-52, 256-57, 260, 266, 271-74.
 Lanza, D., 98n, 100.
 Lanzky, P., 11, 297.
 Lasserre, P., 122n, 124.
 Lasswitz, K., 273.
 Lauterbach, P., 297.
 Le Dantec, F., 258.
 Lee, J.-W., 48.
 Leeuwenhoeck, A. van, 245.
 Lefebvre, H., 43.
 Leibniz, G.W., 39, 66, 180, 204, 208, 220, 231, 233, 241-42, 244-45, 247, 251, 253, 256, 258, 263, 265. Lemco, G., 112n.
 Lenin, N. (*pseud. di* V.I. Uljanov), 217, 239.
 Lenz, J.M.R., 125.
 Leopardi, G., 200, 252.
 Lesky, A., 99n.
 Lessing, G.E., 100, 103 e n, 104-107. Levi, D., 141.
 Libis, J., 130, 134, 137.
 Lichtenberger, H., 16, 270.
 Liébert, G., 112, 134, 138, 141n.
 Liebig, J. von, 251, 272.
 Liebmann, O., 225, 273-74.
 Lipiner, S., 24.
 Liszt, F., 109, 113, 118, 143.
 Locke, J., 220, 225, 227-28, 240. Lorenz, A., 141.
 Lotze, R.H., 228.
 Love, F.R., 6.
 Lowith, K., 15, 29, 33, 37-38, 41-42, 50, 140, 189, 208, 245, 265, 270, 275, 299.

Lucrezio Caro, T., 272.
 Ludwig, C., 236.
 Ludwig II di Wittelsbach, re di Baviera, 50.
 Lukacs, G., 25, 39-40, 255, 302n. Lutero, M., 55, 59.
 Lutz, G., 300n.
 Lyotard, J.-F., 47.
 Mach, E., 50, 62, 131, 177, 212, 215, 238-40.
 Mädler, J.H., 210.
 Magnus, B., 15, 177, 190, 194, 267. Magris, C., 143n.
 Mahler, G., 18.
 Maimon, S., 233, 262.
 Maistre, J. de, 73.
 Mallarmé, S., 64.
 Malpighi, M., 245.
 Malthus, Th.R., 259.
 Mann, Th., 19, 22, 24-25, 32, 41, 43, 115, 125, 143.
 Mansfeld, J., 98n.
 Marco Aurelio, 30.
 Martinelli, R., 133.
 Marx, K., 21, 45, 67-68.
 Masini, F., 190.
 Matthew, P., 258.
 Maupassant, G. de, 257.
 Maurer, R.K., 172, 195.
 Mayer, J.R., 246, 261, 274.
 McGill, A., 48.
 Meijers, A., 205.
 Meister, M.R., 89n.
 Mendelssohn-Bartholdy, F.J.L., 19, 109, 129.
 Menippo, 82.
 Merleau-Ponty, M., 45, 226.
 Messer, A., 19, 33.
 Mette, H.J., 27, 95n, 296n, 297n, 298n.
 Meyer, T., 151.
 Meysenbug, M. von, 7-8.
 Michel, W., 35.
 Michelangelo Buonarroti, 126.
 Michelet, J., 116n.
 Miesen, H.E., 35.
 Mila, M., 140n.
 Mileur, J.P., 190.
 Mill, J.S., 23, 235, 256, 260.
 Mittasch, A., 33, 212, 219, 236, 238-39, 246, 251.
 Möbius, P.J., 12.
 Moeller van der Bruck, A., 27, 300. Mohr, F., 210, 274.
 Moiso, F., 50, 179, 239, 251, 256-57, 273.
 Moles, A., 217, 245-46, 267. Moleschott, J., 179, 273.
 Montaigne, M.E. de, 30.
 Monteverdi, C., 95.
 Montinari, M., VIII, 13, 15, 18-19, 28, 37, 40-42, 90n, 93n, 124n, 127, 129 e n, 200, 205, 268, 277-78, 283-84, 290, 291n, 292, 294-95, 296 e n, 297, 298n, 301, 303.
 Moore, G.E., 226, 236.
 Moradei, L., 112, 113 e n.
 Moretti, G., 33, 50.
 Morpurgo-Tagliabue, G., 124, 127, 132-33, 135, 139.
 Most, G.W., 93n.
 Mozart, W.A., 109, 113, 129, 143. Muckle, F., 31.
 Müller, J., 199, 238, 245.
 Müller, K.O., 17, 87, 99n, 104, 297. Müller, S., 171, 180.

Müller, T., 173, 190-92.
 Müller-Lauter, W., 46, 179, 190, 195-96, 200, 209, 212, 217, 243, 245, 251, 253, 261, 264, 270.
 Mundt, H., 92n.
 Mundt, Th., 114.
 Musil, R., 22, 143.
 Mussolini, B., 17, 19, 25-26.
 Nagel, T., 176.
 Nägeli, C.W., 132n, 252, 273.
 Nancy, J.-L., 205.
 Natoli, S., 196.
 Naumann, C.G., 13-14, 18, 280n, 285-86, 287n, 294-95, 297.
 Negri, A., 50, 81n, 82n, 178, 214, 222, 239, 251.
 Nehamas, A., 48, 157, 163, 169, 176, 180, 191, 194-96, 198, 262.
 Nerone, imperatore, 261.
 Neumann, M., 190.
 Newton, I., 240, 251.
 Nietzsche, K.L., 3.
 Nimis, S., 99n.
 Nohl, H., 171.
 Nolte, E., 26, 300n.
 Nordau, M., 23.
 Novalis (*pseud. di F. von Hardenberg*), 48-49, 132n.
 Odenwald, Th., 32.
 Oehler, A., 19, 27.
 Oehler, F., 3, 295.
 Oehler, M., vm, 4, 27-28, 39, 234, 237, 296n.
 Oehler, R., 4, 23, 28, 32, 205, 207, 210, 219, 289, 295n, 296n.
 Olimpo, 94, 99n.
 Olzien, O.H., 190.
 Omero, 6, 80, 87, 147.
 Orazio Fiacco, Q., 80.
 Origene, 265.
 Ottmann, H., 40, 260.
 Otto, W.F., 28, 37, 296n.
 Overbeck, F., 6, 11, 14, 17, 59, 122-23, 236, 265, 274, 286, 290, 293n, 295 e n, 297 e n, 298 e n.
 Overbeck, I., 17, 297.
 Ovidio Nasone, P., 80.
 Paci, E., 124n, 134.
 Palestrina, G.P. da, 116n, 118.
 Paley, W., 259.
 Paneth, J., 24, 252.
 Pannwitz, R., 41.
 Panofsky, E., 172.
 Paolo, santo, 149-51.
 Papini, G., 26.
 Parmenide, 235.
 Pascal, B., 200.
 Pasqualotto, G., 46.
 Pautrat, B., 48, 121n, 196-97.
 Peirce, Ch.S., 46, 61-62, 238.
 Penzo, G., 218.
 Pernerstorfer, E., 26.
 Pestalozza, L., 139.
 Peterson, J.W., 265.
 Petöfi, S., 112-13.
 Piana, G., 115, 117, 119, 132n, 136. Pinder, W., 4.
 Pirrone di Elide, 200.

Platner, E., 237.
 Platone, VII, 22, 80, 89 e n, 101, 203, 208, 214-15, 221-22.
 Plotino, 272.
 Plutarco, 22, 54, 65.
 Podach, E.F., 27, 41-42, 284, 286-87, 297, 298 e n.
 Poellner, P., 179, 194, 217.
 Poincaré, H., 231, 238.
 Porfirio, 265.
 Pöschl, V., 148, 193.
 Pouillet, C.S.M., 210.
 Pozzoli, C., 253.
 Prinzhorn, H., 32.
 Proctor, R., 274.
 PuSkin, A.S., 112-13.
 Quine, W. v. O., 202.
 Raffaello Sanzio, 126.
 Rank, O., 24.
 Raschei, H., 31-32.
 Rathenau, W., 18, 22.
 Réé, P., 6, 8-10, 23, 255-56, 258. Reibnitz, B. von, 9ln, 104n.
 Reich, W., 68.
 Reichenbach, I., 54.
 Reinhardt, K., 145.
 Reinhold, K.L., 226.
 Reininger, R., 210.
 Renda, A., 214.
 Reuschle, G., 273.
 Rey, A., 268.
 Rey, J.-M., 48, 121n, 141n, 173.
 Ribot, Th., 23, 244.
 Richter, C., 30, 60, 217, 219, 258-61, 274.
 Richter, R., 18, 29, 210, 219.
 Ricoeur, P., 45.
 Riedel, M., 27, 299n.
 Riehl, A., 16-17, 29-30, 207, 297.
 Rilke, R.M., 37, 143.
 Ritschl, F., 5-7, 81, 83, 84 e n, 85, 88, 97-98, 99n, 211.
 Roch, E., 115n.
 Rohde, E., 5, 7, 9, 14, 17, 86, 94n, 97n, 98 e n, 100, 104n, 105-106, 116n, 125, 135, 295, 297.
 Rolph, W.H., 262.
 Roos, R., 19, 293.
 Rorty, R., 48-49, 194.
 Rosenberg, A., 27, 37.
 Rosset, C., 119.
 Rossini, G., 132 e n, 143.
 Rothacker, E., 157.
 Rousseau, J.-J., 56, 68, 114-15, 117 e n, 120, 121n, 129.
 Roux, W., 179, 251, 256, 261-62.
 Rubner, M., 236.
 Rücken, F., 111.
 Rupp, G., 147, 197-98.
 Rustichelli, L., 193.
 Rüttimeyer, L., 6, 260-61.
 Sabatini, G.A., 86n.
 Sacchetti, F., 75.
 Sade, D.A.F. de, 43, 63, 73.
 Salaquarda, J., 217.
 Sandvoss, E., 254.

Sartre, J.-P., 44.
 Schacht, R., 46, 164, 193-94.
 Scheier, C.-A., 198.
 Scheler, M., 31-32.
 Schelling, F.W.J., 71, 98, 99n, 239, 234.
 Schiller, J.C.F., 27, 39, 91n, 95, 99n, 116n, 129, 205, 214, 222, 295, 298.
 Schlechta, K., VIII, 15, 18, 27, 34, 41-42,
 133, 204, 209-10, 219, 230, 234,
 237, 246, 252, 284, 290-91, 292 e n, 293n, 294, 296n, 297, 298 e n, 301.
 Schlegel, A.W., 93 e n, 95, 116n.
 Schlegel, F., 93 e n, 132n.
 Schleiden, M.J., 179.
 Schleiermacher, F.D.E., 33, 145, 148.
 Schmidt, B., 136.
 Schmidt, O., 252.
 Schmidt, R.W., 217.
 Scholz, G., 39.
 Schönberg, A., 142.
 Schopenhauer, A., 5, 22, 27, 29-30, 53, 66, 92, 100, 102, 115-16, 119-20, 129n, 132 e n,
 133, 136, 162, 179, 199-200, 204-205, 210-11, 217-18, 220, 224-26, 228-29, 232-34, 237,
 246, 262, 271-74, 301.
 Schrift, A.D., 146, 152, 154-55, 167,
 183-84, 188, 193, 196-97.
 Schubert, F., 109, 112, 129.
 Schulze, C.A.S., 245.
 Schulze, G.E., 226.
 Schumann, C., 112.
 Schumann, R., 112, 123, 129.
 Schütz, H., 143.
 Schwann, H., 245.
 Selung, B., 210.
 Seneca, L.A., 6, 86.
 Serpa, F., 97n, 98n, 122n, 135-36.
 Serravezza, A., 132n, 133.
 Shakespeare, W., 92, 126.
 Shaw, G.B., 257.
 Silk, M.S., 90n, 94n, 98n, 99n, 103n.
 Simmel, G., 30, 54, 136.
 Simmons, S., 293n.
 Simon, J., 175.
 Simonide di Ceo, 82.
 Sloterdijk, P., 191.
 Socrate, 70, 93, 95, 136n, 148, 194, 221, 235.
 Sofocle, 89 e n, 91, 93, 95, 100, 102 e n.
 Solone, 275.
 Sorel, G., 26.
 Spencer, H., 200, 258, 260, 265.
 Spengler, O., 27-28, 32, 34, 36, 184, 296n, 301.
 Spiekermann, K., 158, 176, 212, 243, 251.
 Spinoza, B., 32, 245, 247, 253.
 Spir, A., vin, 199, 204, 217, 234-36, 274.
 Stack, G., 204, 218-19, 223, 231, 245-46, 249, 256-57, 261, 271.
 Stahl, G.E., 230.
 Stambaugh, J., 154, 270.
 Stegmaier, W., 208.
 Stein, W. von den, 41.
 Steiner, R., 16, 23, 30, 32, 54, 60, 257.
 Stendhal (*pseud.* di H.-M. Beyle), 129, 136, 138n, 205.
 Sterling, M.C., 267.

Stern, J.P., 90n, 94n, 98n, 99n, 103n.
 Stewart, B., 190, 246, 273-74.
 Stimer, M., 23, 31, 38, 201.
 Strauss, D.F., 274.
 Strauss, R., 16, 271.
 Stravinskij, I.F., 142.
 Strindberg, A., 11, 22, 59, 143.
 Strong, T.B., 115, 255.
 Stroux, J., 84n, 89n.
 Stumpf, C., 131.
 Swammerdamm, J., 245.
 Taine, H., 207.
 Tait, P.G., 273.
 Taureck, B.H.F., 253.
 Taylor, S., 31, 299n.
 Teichmüller, G., 34, 171, 204, 217, 219, 234.
 Tejera, V., 209.
 Teognide di Megara, 5, 23, 80-82.
 Thatcher, D.S., 142.
 Thomasius, C., 73.
 Tierbach, E., 27, 296n.
 Tille, A., 253.
 Tolstoj, L.N., 60.
 Tönnies, F., 16, 54, 299n.
 Torricelli, E., 230.
 Treves, A., 294n.
 Treves, C., 25.
 Tucidide, 22, 80.
 Turgenev, I.S., 200.
 Ueberweg, F., 271.
 Uexküll, J. von, 177.
 Ugolini, Gh., 89n, 91n, 102n.
 Usener, H., 83, 98.
 Vaihinger, H., vii, 16, 30, 32, 48, 189,
 209, 217, 232-33, 273.
 Varrone, M.T., 82.
 Vattimo, G., 43, 46-49, 137 en, 143n, 165, 167-68, 186, 197.
 Venturelli, A., 205.
 Verrecchia, A., 113, 118n, 123.
 Vetter, A., 33.
 Vigny, A. de, 200.
 Virchow, R., 256.
 Virgilio Marone, P., 80, 218.
 Vischer-Bilfinger, W., 84.
 Vogel, M., 99n, 114, 115n, 133.
 Vogt, E., 88n.
 Vogt, J.G., 273-74.
 Volker, G., vn.
 Volkmann, R., 205.
 Volpi, F., 34, 200.
 Voltaire (pseud. di F.-M. Arouet), 8, 73, 188.
 Volz, P.D., 12, 251.
 Wagenvoort, H., 116n.
 Wagner, C., 5-6, 11, 15, 91, 94n, 96n, 110, 122, 124n.
 Wagner, R., ix, 4-9, 27, 91-92, 95, 96 e n, 97n, 100, 113-14, 115 e n, 117-18, 119 e n,
 120-22, 124-26, 129n, 132-33, 137, 140-42, 144, 193, 205, 301.
 Wamock, M., 194, 208.
 Weber, C.M. von, 112.
 Weber, E.H., 236.

Weininger, O., 30, 54.
Weiss, O., 295.
Weisse, Ch.H., 200.
Welcker, W., 87.
Werthenau, E.C., 32.
Westemhagen, C. von, 114, 115n, 140.
Whitehead, A.N., 244.
Whitlock, G., 245-47.
Wilamowitz-Möllendorff, U. von, 7, 9, 25, 65, 85n, 87, 97 e n, 98 e n, 99n, 100, 105-106.
Wilcox, J.T., 15, 194, 208.
Wille, B., 26.
Wingler, H., 103n.
Wittels, C., 24.
Wittgenstein, L., x, 24, 167.
Wohlfart, G., 299n.
Wolf, F.A., 145.
Wolff, C., 39, 73, 236, 242.
Wright, G.H. von, 239.
Wundt, W., 273.
Würzbach, F., 20, 32, 34, 251, 279n, 294, 300.
Yorck von Wartenburg, P.G., 105.
Zapata Galindo, M., 29.
Zamcke, F., 83.
Zeitler, J., 16, 30, 212.
Zola, E., 205.
Zöllner, J.C.F., 210, 219, 237-38, 248, 274.
Zweig, S., 33.